# الوافي في

# تاريخ الفلسفة العربية

الفلسفة العربية

عبده الحلو



دار
الفكر اللبناني

الوافي في
تاريخ الفلسفة العربية




كورنيش بشارة الخوري - بيروت - لبنان
هاتف: ٦٣٠٩٠٦ - ٦٣١٠٠٢
ص.ب: ٤٦٩٩  فاكس: ٦٣٠٧٥٧



الطبعة الأولى ١٩٩٥

# الـــوافي فـــي
# تاريخ الفلسفة العربية

عبـده الحـلو

# منهج تاريخ الفلسفة العربية مع توضيحه وفاقاً لتعميم صادر عن وزارة التربية الوطنية في أوائل عام ١٩٧٣م

## أولاً ــ أصولها اليونانية

(أ) أفلاطون:

النفس: نظرية المعرفة.

السياسة: الدولة العادلة ومضاداتها.

(ب) أرسطو:

الحركة: طبيعتها ــ سببها ــ أزليتها.

النفس: معرفتها الحسية والعقلية.

(ملاحظة: لا تطرح الأسئلة عن هذين القسمين مباشرة، بل من حيث أثرهما الفلسفة العربية).

لا يدرس من مذهب أفلاطون فيما يتعلق بنظرية المعرفة سوى ما هو ضروري ل هذه النظرية.

(ج) نقل آثار أفلاطون وأرسطو إلى العربية:

أهم كتبهما المنقولة وأشهر نقلتها. (في الأسئلة التي تطرح عن النقل، يشار أسبابه، ويتوسع في نتائجه).

## ثانياً ــ أعلامها

**( أ ) في المشرق:**

**١ ــ الفارابي:**

السياسة: المدينة الفاضلة ومضاداتها.

النفس: معرفتها الحسية والعقلية (يقتصر في دراستها على كتاب المدينة الفاضلة).

**٢ ــ ابن سينا:**

ــ النفس: مراتب النفوس.

ــ المعرفة الحسية والعقلية والإشراقية.

ــ إثبات وجودها وروحانيتها.

**٣ ــ المعري (في لزومياته):**

ــ تشاؤمه: البواعث الخاصة والعامة.

ــ موقفه من العقل والدين والمصير.

**٤ ــ الغزالي:**

**( أ ) الغزالي واهم مشكلات الكلام:**

ــ **تمهيد:** لمحة سريعة عن علم الكلام عند المعتزلة والأشعرية.

ــ **أهم مشكلات الكلام:** العقل والنقل ــ حرية الإنسان ــ رعاية الله للأصلح (رأي الغزالي في هذه القضايا مع مقارنة نظراته بنظرات المعتزلة).

**(ب) تهافت الفلاسفة:**

ــ **قدم العالم:** استحالة صدور حادث عن قديم.

دليل تقدم الله على العالم بالذات لا بالزمان.

ــ **روحانية النفس:** إدراك الكليات البسيطة.

الإدراك بدون آلة.

تبدل البدن واستمرار النفس.

ــ سببية المحسوسات.

(ج) **الغزالي وأهم مقومات التصوف:**

(الزهد ــ حب الله ــ الفناء في الله، الإلهام) رأي الغزالي في كل مع مقارنات موجزة توضح رأي الغزالي بالنسبة للصوفية عامة.

( د ) **المنقذ من الضلال:**

(يقتصر على ما يتصل بالشك ونقد الفرق، واهتداء الغزالي التصوف ورأيه فيه).

**(ب) في المغرب:**

**١ ــ ابن رشد:**

ــ فصل المقال.

ــ تهافت التهافت: قدم العالم.

روحانية النفس.

سببية المحسوسات

**٢ ــ ابن خلدون (في مقدمته):**

**( أ ) التأريخ: مغالط المؤرخين ــ وحاجة المؤرخ إلى علم العمران.**

(ب) علم العمران:

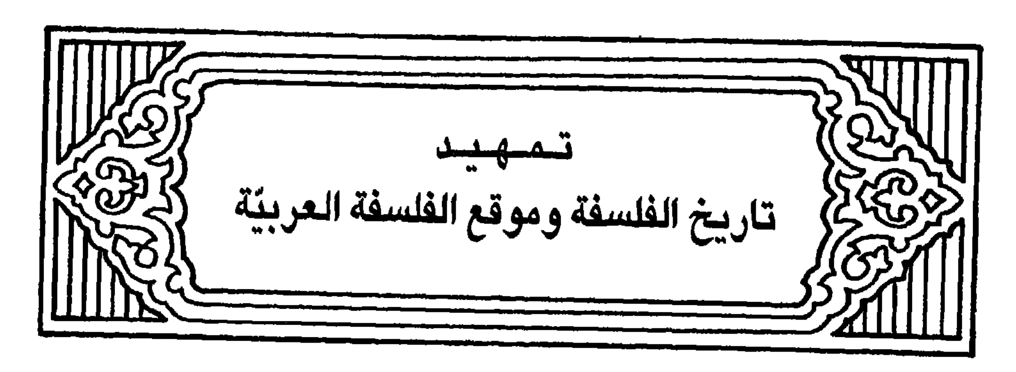
ــ العمران البشري على الجملة: نشأته ــ أثر الإقليم والتربة.

ــ العمران البدوي: القبيلة وصفات البدو.

ــ العمران الحضري:

* نشأة الدولة ومنازع الملك فيها، وعمرها.
* وجوه المعاش.
* موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة.

• • •



# تمهيد
# تاريخ الفلسفة وموقع الفلسفة العربيّة

عرّف «أرسطو» الفلسفة قال: «هي العلمُ بالوجود من حيثُ الوجود». غير أننا، من وُجهة النظر التاريخيّة، لا نعتبر الفلسفة، علماً حاصلاً، ولا نظريّةً متكاملةً حول الوجود والموجودات، بل نمطاً من التساؤل، ومحاولةً لتفسير الوجود وما فيه. ولكلّ تساؤلٍ أغراضٌ معيّنة ونهجٌ محدَّد. فإذا شئنا أن نكوّن فكرةً عن ماهيّة الفلسفة، كان علينا أن ننظر في الأغراض التي تسعى إليها، وفي طريقة سَعيها إلى تلك الأغراض.

لعلّنا نردّ الأبحاثَ الفلسفيّة إلى أصولها، إذا قلنا إنها تدور حول سؤالين كبيرين: ما الوجودُ وما غايتُه؟ وعلى وجه التحديد، ما نحن؟ من أين أتينا وإلى أين نحن صائرون؟ وعلى ذلك، فالفلسفة ليست مجرَّد ترفٍ فكريّ، ولا تأملاً خياليّاً بعيداً عن واقع الحياة، بل هي تنبع من صميم الواقع ومن أعماق الإنسان المفكّر. إن المشاكلَ الإنسانيّة كلّها، على تعدّدها وتعقيدها، تبقى تافهةً لا قيمةَ لها، إذا لم تُفهم في ضوء المصير النهائيّ للإنسان، إذ ما قيمةُ المؤقّت بالقياس إلى الدائم، والزائل في مقابل الباقي؟ من هنا كان غرضُ الفلسفة البحث عن الوجود المطلق، وكان القنوطُ الشديد من نصيب الفلاسفة الذين لم يظفروا به. ومن هنا أيضاً اشتملتِ الفلسفةُ القديمة على جملة العلوم الإنسانية واستخدمتْها لبلوغ غرضها النهائي، إذ لا قيمة حقيقيّة لعلم لا يُسهم في تحرير الإنسان وفي معرفة الإنسانِ نفسَه. ولذلك أيضاً كانت طبيعة الإنسان، التي لا تُفهم إلاّ في ضوءِ أصله ومصيره، هي الجامع بين النظريّات الفلسفية المختلفة، والضامنُ لوحدة الفلسفة على الرغم من تناقض الفلاسفة فيما بينهم. بل هو الجامع بين أقسام النظرية الفلسفية الواحدة، التي لا بدّ لها في النهاية من رأيٍ في الإنسان، وفي القِيَم الأخلاقية والاجتماعية.

في ضوء هذا التحديد لأغراض الفلسفة العامّة، نتبيّن مدى ارتباط الأبحاث الفلسفية بالدين، فلا نعجب بعدها، أن نرى فلاسفة العرب، يحومون حول المسائل الدينيّة، ويحاولون إيجادَ صيغةٍ للجمع بين الحكمة والشريعة. على أن الفلسفة ليست ديناً ولا الدين فلسفة بالرّغم من التقائهما عند معالجة القضايا نفسها. والفرق الجوهريّ بين الاثنين، أن نهج الفلسفة وأصولها تختلف عن نهج الدين وأصوله. والعلمُ بنهجه ومبادئه أكثر ممّا هو بموضوعه وأهدافه.

فالفلسفة، من حيث المبدأ، محاولة إنسانيّة محض. وهي سعيٌ إلى الإجابة عن التساؤلات الإنسانيّة، انطلاقاً من المعطيات الإنسانيّة فحسب. وهي تصبو إلى التعميم والموضوعيّة. فأساس الفلسفة العقل، ووسائلها المنطق والمبادىء العقليّة فضلاً عن العلم والاختبار. فإذا بَحثتِ الفلسفة عن المطلق، اعتمدتِ العقلَ والمنطق، وما قبلت رأياً إلّا إذا قام الدليل على صحّته. غير أن المهمّ، من وُجهة النظر التاريخيّة، وعند تقويم نظرية فلسفية، أن ننظر في سلامة الاستنتاجات المنطقيّة، وأن نعتبر الزاوية التي تطلّ منها على الوجود، أكثر من اعتبارنا لصحّتها في ذاتها. فنحن في دراستنا النظريّات الفلسفية المختلفة، نهتمّ بالطريقة التي يعالج بها الفيلسوف مسائل الفلسفة، أكثر من اهتمامنا بما انتهى إليه من رأي أو اقترحه من حلول. إذ العبرة من تاريخ الفلسفة، هي في رؤية المسارات التي رسمتْها النظريات المختلفة، والتعرّجات التي مرّ بها الفكر البشريّ، وليس في تقرير ما نراه صالحاً أو غير صالح في تلك النظريات. والأحكام التقويميّة تخصّ التعليمَ الدينيّ أو الأخلاقيّ أو الفلسفيّ عامّة، باعتبار أن الفلسفة، من وجهة نظرنا، هي على وجه الخصوص، الدراسة النقديّة للمعرفة الإنسانيّة وللعمل الإنسانيّ. لذلك كان تعليم الفلسفة، محاولة منطقيّة لتمييز الصحيح من الخطأ في العلوم ومناهجها، وتمييز الصالح من السيِّىء في السلوك الفرديّ والسلوك الاجتماعيّ. أما تاريخ الفلسفة، فهو فقط عرض موضوعيّ لما قاله الفلاسفة في النظريات والعمليات. وهو عرض يُسهم في تكوين الفكر النقديّ عند الدارس، وفي جعله يدرك شيئاً من غنى الوجود وتعقيدات المسائل الإنسانية التي تبدو الإحاطة بها أمراً متعذّراً، وتبدو معالجاتُها جُزئيّةً محدودة بحدود الزمان والمكان.

وتاريخ الفلسفة، إذا يُطلعنا على بعضٍ من كنوز الفكر البشري، يترك لنا حرّية تجاوزها أو الاختيار منها أو بينها، ويحمّلنا مسؤوليّة هذا الاختيار بعد تزويدنا بالأضواء العقلية الكاشفة التي تمنحنا قدرة واعيةً لرفضٍ أو قبول. من هذه الزاوية، يقتصر تقويم النظريات الفلسفية على التذكير بالأوضاع الاجتماعيّة وبمستوى العلوم التي أملت على الفيلسوف مواقفه، ثمّ على الإشارة إلى نواحي الوجود التي تنطبق عليها نظريته فضلاً عن تحديد الثغرات المنطقية، إذا وُجدت، داخل نظامه.

وانطلاقاً من اعتبار الفلسفة نظاماً عقلياً مترابطاً، يذهب معظم مؤرخي الفلسفة إلى أنها نشأت عند اليونانيّين، وتحديداً عند الأيونيّين في القرن السادس قبل الميلاد. ولم تنقضِ الحقبة اليونانيّة حتى كانت هنالك نظريتان متباينتان في أصل الفلسفة: واحدة لـ «ديوجينوس» ترى أن اليونانيّين استوردوا الفلسفة من الشرق، والثانية «لأرسطو» تعزو استنباطها إلى اليونانيّين أنفسهم. أمّا «ديوجينوس» فقد نظر في مضمون النظريّات الفلسفيّة فألفاها متشابهةً قبل العهد اليونانيّ وبعده. وأمّا «أرسطو»، وهو واضع المنطق أداة الفلسفة الأولى، فقد نظر في المنهج والمبادىء فإذا هما من الأمور المبتكرة التي لم يسبق أحدٌ إليها. أخذ اليونانيّون عن المصريّين وعن الشرقيّين الكثير من مقولاتهم. غير أن الفرق جوهريّ بين ذهنيّة أسطوريّة ـ لاهوتيّة، تأخذ بالآراء تقليداً وسماعاً دون مناقشة وبرهان، وبين ذهنيّة منطقيّة ترفض الأخذ برأيٍ إلاّ إذا قام الدليلُ عليه. فاليونانيّون وضعوا العلم والفلسفة لأنّهم حرّروا النهج العقليّ المستنِد إلى الملاحظة الحسّيّة، فشقّوا الطريق لمن بعدَهم، وأصبح التقدّم ممكناً، إذ أصبح النقاش مستطاعاً، والتفاعل بين العقول أمراً واقعاً.

والحق، أن بعض الأقوال عند مؤسّسي الفلسفة من اليونانيّين أمثال «طاليس»، يقارب النصّ الحرفيّ لما جاءَ في الأساطير المصريّة والشرقيّة القديمة. فهو يقول إن الماءَ أصل للأشياء جميعاً. ومن قبل، قالت أسطورة بابليّة: «في البدء، قبل أن تسمّى السماء وأن يُعرف للأرض اسمٌ كان المحيط وكان البحر»، وقالت أسطورة مصريّة: «في البدء، كان المحيطُ المظلم أو الماءُ الأوّل، حيث كان أتّون وحده الإلهُ الأوّل صانعُ الآلهة والبشر والأشياء». ثمّ جاء في سفر التكوين من

التوراة: «في البدَء، خلق الله السمواتِ والأرضَ، وكانت الأرضُ خاويةً خاليةً، وعلى وجه الغمر ظلام، وروح الله يرفّ على وجه المياه». فتفاعل الثقافات ظاهرٌ بين الشرق واليونانيّين. ولم يكن على هؤلاء أن يخلقوا مضامينَ جديدة، بل كان عليهم أن يضعوا تراث الأمم على محك العقل والمنطق. وقد أوضح «البيروني» (توفّي ٤٤٠هـ، ١٠٤٨م) في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة» الفرق بين المعارف الشرقيّة والنهج اليونانيّ في مقارنةٍ رائعة جاءَ فيها: «وكان الهنود يعترفون لليونانيّين بأن ما أعطوه من العلم أرجحُ من نصيبهم منه... كنتُ أقف من منجّميهم مقامَ التلميذ من الأستاذ لعُجمتي فيما بينهم وقصوري عمّا هم فيه من موضوعاتهم. فلمّا اهتديتُ قليلاً إليها، أخذتُ أوقفهم على العلل، وأشيرُ إلى شيءٍ من البراهين، وأشرح لهم الطرق الحقيقيّة في الحسابات، فانثالوا عليّ متعجّبين، وعلى الاستفادة متهافتين... إنّ اليونانيين كانوا على مثال ما كان عليه الهنود من العقيدة، ولكنّهم فازوا بالفلاسفة، فنقّحوا لهم الأصول... ولم يك للهنود أمثالهم ممّن يهذّب العلوم، فلا تكاد تجد لذلك لهم خاصَّ كلام إلاّ في غاية الاضطراب وسوء النظام. إنّي ما أشبّه ما في كتبهم من الحساب وأنواع التعاليم، إلاّ بصدفٍ مخلوط بخزف، والجنسان عندهم سيّان، إذ لا مثال لهم لمعارج البرهان».

يتّضح من كلام البيروني السببُ الذي يجعل بداية العلم والفلسفة عند اليونانييّن في القرن السادس قبل الميلاد. وفي هذا السياق يصحّ القول بأن الشرق لم يعلّم اليونانييّن الفلسفة، ولكنه حفزهم إلى التفكير بما أخذوا عنه من معتقدات راحوا يعالجونها على نحو علميّ. وإذا كان طبيعياً ألاّ يبلغوا الغاية من العلم والفلسفة دفعة، فإنهم شَقّوا الطريق الصحيح، وعملوا بجُرأة فكريّة نادرة، فبلغوا الذروة مع «سقراط» و «أفلاطون» و «أرسطو»، وكانوا أساتذة الإنسانيّة.

والآن، ما موقع الفلسفة العربيّة في تاريخ الفكر والفلسفة؟

ثمّة مذهبان متطرّفان في الإجابة عن هذا السؤال. يتمثّل الأوّل بقول الغزاليّ في معرض كلامه على الفلاسفة الإلهيّين في كتاب «المنقذ من الضلال»: «فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميّين «كابن سينا» و «الفارابي». على أنه لم يقم

بنقل علم «أرسطاطاليس» أحد من متفلسفة الإسلاميّين كقيام هذين الرجلين»[1] فالفلاسفة الإسلاميّون، في نظر الغزاليّ، اكتفوا بنقل الفلسفة اليونانيّة، لاسيّما فلسفة «أرسطو» حتى أصبح الردُّ على «أرسطو» ردّاً عليهم جميعاً. ولم يكن رأي المستشرق «رينان» (Renan) مختلفاً عن رأي الغزاليّ عندما قال في الفلسفة العربيّة، إنَّها الفلسفة اليونانيّة مكتوبة بحروف عربيّة.

ويتمثّل المذهب الثاني في ما كتبه معظم الشرقيّين، عندما يبحثون عن جذور الفلسفة العربيّة في الفكر العربيّ نفسه، ثم في الأديان الشرقيّة والدين الإسلامي والبيئة العربيّة، وينتهون إلى معالجة المسائل الدينية فحسب. وعندنا أن تحديد موقع الفلسفة العربيّة في تاريخ الفكر والفلسفة، يقتضي التذكير بنقاط هامّة ثلاث:

الأولى أن الفلسفة ليست خلقاً من لا شيء بل هي تجديد واستمرار في وقت واحد، وقد بدأت أصلاً بالتفاعل الحرّ بين المفكرين.

الثانية أننا نعتبر النظام الفلسفيّ نظاماً جديداً، إذا وُفِّق صاحبه إلى كشف ناحية جديدة من الوجود، فألقى على المشكلات الإنسانية الدائمة ضوءاً لم تعرفه من قبل.

والثالثة أن النظام الفلسفيّ يتميّز بمركز الثقل فيه، بحيث تصبح مسائل الفلسفة بجملتها، نتائج منطقيّة تدور حول ذلك المركز، وتُفهم بالقياس إليه.

بالرجوع إلى هذه المعايير، نرى أنّ الفلسفة العربيّة مزدوجة الجذور: فهي يونانيّة في نهجها وكثير من مبادئها، إسلاميّة في روحها والعديد من موضوعاتها. ثمّ إن محور الأبحاث الفلسفيّة، انتقل مع العرب، من الطبيعيّات إلى الأخلاقيّات، ومن البحث عن السعادة الأرضيّة إلى طلب السعادة الروحيّة السماويّة، ومن مفهوم القوانين الوضعيّة والحريّة الاجتماعيّة، إلى مفهوم الشرائع الدينيّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة، وذلك كلّه يلقي ضوءاً جديداً على طبيعة الإنسان ومصيره أي على المسألة الأولى من مسائل الفلسفة.

وإلى ذلك، فالعرب لم يُعدموا مفكّرين مبدِعين، أتوا بنظمٍ ونظريات فيها الكثير من الابتكار: فالأشْعري مثلاً، وهو بعدُ في مرحلة علم الكلام، أنشأ فلسفة طبيعيّة لم نعرف مثيلها من قبل، والمتصوّفون، لاسيَّما منهم مَنْ سُمّي بالمتطرّفين، فتحوا للإنسانيّة

(١) المنقذ من الضلال، فصل: أصناف الفلاسفة وشمول وصمة الكفر كافّتَهم».

آفاقاً جديدة لم يحلم بها اليونانيّون، فتجاوزوا حدود الشرائع كما تجاوزوا الفلسفة. وأبو العلاء المعرّي هوبحقّ صاحب أوّل نفحة فلسفية وجوديّة. وابن خلدون أخيراً، مبدعُ علم الاجتماع، يصرّح في مقدّمته، بأن كلامه على علم العمران «مستحدثُ الصنعة»، وبأنه لم يقف «على الكلام في منحاه لأحدٍ من الخليقة».

ومع ذلك، فقد أدهش العلمُ اليونانيّ معظم المفكّرين العرب، ولجمهم عن النقد «سماعُهم تلك الأسماء الهائلة «كسقراط» و«بقراط» و«أفلاطون» «وأرسطاطليس» وأمثالهم» كما ذكر الغزاليّ في مقدّمة كتاب «التهافت»، واعتبروا من «الفارابيّ إلى «ابن رشد» أن مهمّتهم ليست في وضع فلسفة جديدة، بل في فهم فلسفة اليونانيّين، لاسيّما «أرسطو». وشوّشت رداءَةُ الترجمات تمثّلَهم لتلك الفلسفة، فكانوا، في كثير من المواضع مقلِّدين تقليداً سيّئاً لا مبدعين، ولم يقدروا، إلاّ في النادر، أن يرتفعوا إلى درجة الشعور باستقلال شخصيّتهم، بحيث نشهد تفاعلاً حرّاً بين عقولٍ وثقافات، يؤدّي إلى تقدّم حقيقيّ بنّاء.

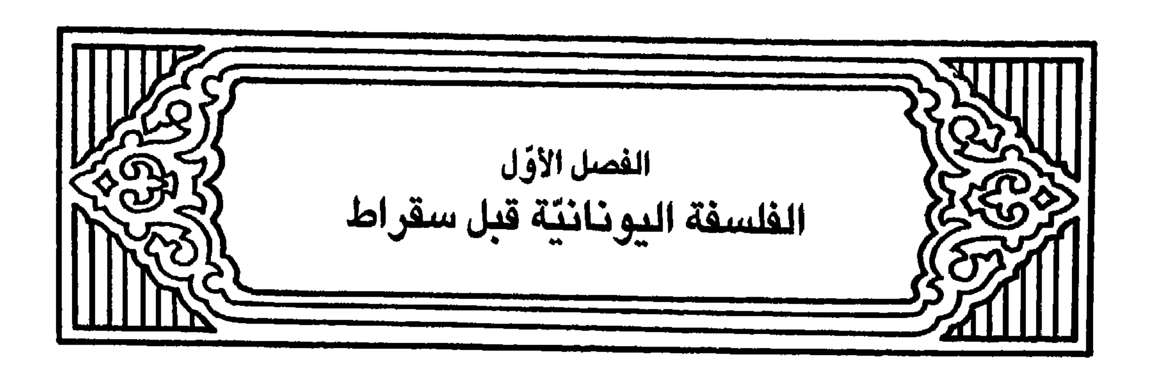
قصارى القول: إنّ الفلسفة العربيّة حلقة في سلسلة المحاولات الفلسفيّة، وعلينا أن ننظر إليها كذلك. فهي ذات جذور وفروع في آن: أخذت عمّا قبلها وأعطت ما بعدها. فلا يجوز قطعها عن جذورها ولا فصل فروعها وثمارها عنها.

وكما أن للفلسفة علاقةً بما قبلها وبما بعدها، فلها علاقة أيضاً بأوضاع عصرها وعلومه، حتّى أن بحثاً فلسفيّاً منفصلاً عن العلوم والفنون والسياسة والاجتماع والدين... يكاد يكون مستحيلاً. فتاريخ الفلسفة ليس تاريخ نظريات جافّة مجرّدة عن الزمان والمكان وعن العوامل والدوافع التي حرّكت أصحاب هذه النظريات. ونحن نجد عبر هذا التاريخ، أن بعض الفلاسفة كانوا علماء قبل أن يكونوا حكماء، وبعضهم اهتمّ بالناحية الاجتماعيّة والسياسّة أكثر من اهتمامه بالناحية النظرية، وبعضهم استعمل الفلسفة للدفاع عن الدين أو بعضهم آثر العزلة منصرفاً إل التأمّل والتفكير. وليس الفرق بين فيلسوف وآخر، نتجية بسيطة لاختلاف امزجة، وإنّما هو ناجمٌ في الأغلب عن متطلّبات المجتمع واختلاف العصور والبيئات، واختلاف مستوى العلم في كل عصر، إذ الفلسفة امتداد للعلم ولا تبنى إلاّ على أساسه.

• • •

# القسم الأول

# الأصول اليونانيّة



# الفصل الأوّل
# الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط

نشأتِ الفلسفة اليونانيّة على أنقَاض الخرافات والأساطير الموروثة كما مرّ في التمهيد. وحاولت أن تشقّ طريقها العقليّ، بالاختبار مرّةً والبرهان العقليّ مرّةً أخرى. ولهذه الفلسفة مراحل: نشأت في القرن السادس قبل الميلاد، ونمت حتى الذروة في القرن الرابع، ثمّ كان دور الانحطاط الذي دام حتى القرن الثالث بعد الميلاد وانتهى بقمّة جديدة هي المذهب الأفلاطونيّ المحدث.

أمّا في الحقبة الأولى، فقد كانت المراكز الفكريّة تنتقل من مكان إلى آخر بانتقال المراكز السياسيّة: فالأيونيّون هم أوّل من تعاطى علم الطبيعيّات وأوّل من حاول بناءَ نظريّة عقليّة شاملة، تفسّر الظواهر الكونيّة برمّتها. ولكن، عندما احتلّ الفرس جزر أيونية في القرن السادس قبل الميلاد، انتقل المركز الفكريّ منها إلى جنوب إيطاليا وجزيرة صقليّة حيث نزح اليونانيّون. وأخيراً، بعد الحروب الماديّة في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد أيضاً، أصبحت أثينا عاصمة الإمبراطوريّة اليونانيّة، وعاصمة الفكر العلمي والفلسفيّ قبل أن تأخذ الإسكندريّةُ مكانها في القرون الميلاديّة الأولى.

وإليك نظرةً سريعة في أبرز المدارس الفكرية التي نشأت في المرحلة الأولى السابقة لسقراط:

## أوّلاً ـــ المدرسة الطبيعيّة

هي المدرسة الفلسفيّة الأولى تاريخياً. سُميت طبيعيّة لأن زعماءَها كانوا يهتمون بالأبحاث الطبيعيّة أكثر من اهتمامهم بالمسائل الإنسانيّة. وكأن طبيعة البلاد التي نشأ فيها هؤلاء كانت من العوامل التي شجّعت اتجاههم هذا. فالأيونيّون سكان جزر صغيرة،

وهم بحّارة في الأغلب يهتمّون بمعرفة أسباب العواصف وأوقات هبوبها وما شابه من مسائل، فكان اشتغالهم بعلم الفلك وبالطبيعيّات نتيجة أوضاعهم تلك. غير أن الطبيعيّات لا تختلف عن الفلسفة عندهم، لأنّهم حاولوا، انطلاقاً من مبدأ واحد، أن يفسّروا الظواهر الكونيّة بجملتها.

في هذا الإطار كانت نظريّة «طاليس» بأن الماء أصل لجميع الأشياء. فهو قد لاحظ بأن الأحياء جميعاً تخرج من الأشياء الرطبة. فحيث الماء هناك حياة وحيث لا ماء لا حياة. كما لاحظ بأن الأجسام الترابيّة تترسّب في قعر المياه (فظنّ أنها تحدث من تكاثف الماء نفسه) وأن الماء يتحوّل بخاراً وغماماً. فاستنبط القول بالتخلخل والتكاثف: إذا تكاثفت أجزاء الماء تحوّلت أجساماً صلبة، وإذا تخلخلت تحوّلت بخاراً وغماماً وناراً.

والجدير بالذكر، أنّ تلامذة «طاليس» احتفظوا بنهج المعلّم ورفضوا مضمون أقواله. فقال «أنكسيمندريس» منتقداً أستاذه: إنّ الأشياء المتضادّة والمتباينة لا يمكن أن تخرج من شيء معيّنٍ واحد. ولذلك ينبغي أن يكون المبدأ مزيجاً غير معيّن، أطلق عليه اسم «غير المتناهي» كميّةً ونوعيّةً. وهو يخرج إلى التعيين بالحركة الدائريّة المستمرّة في عالم الأفلاك. أمّا الكائنات الحيّة، فإنّها تخرج من الأشياء الرطبة بتأثير الحرارة. وفي رأي «أنكسيمندريس» أن الكائنات الحيّة البحريّة هي التي تكوّنت أوّلاً، ثمّ تطوّرت فخرج بعضها إلى اليابسة ومنها خرج الإنسان. إلاّ أنّ هذا التطوّر ليس حركةً مستمرّة باتّجاه واحد لأن الوجود دورٌ دائم: تخرج الكائنات من اللامتناهي بحركة الكون، ثم تعود إليه بحركة الفساد وهكذا دواليك.

خلاصة القول: اتجهتِ المدرسة الطبيعيّة إلى دراسة العالم المحسوس، تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال فوضعت أسس العلم الطبيعي. وقالت بمادّة أولى واحدة تخرج منها الأشياء على قانون آليّ اضطراريّ، فأتت فلسفةً أحديّةً مادّيّة، تشبهها المادّيّةُ المعروفة في الفلسفة الحديثة عندما تردّ الموجودات إلى جوهرٍ مادّيٍّ واحد، وتفسّرها بتطوّر هذا الجوهر في الكمّ والكيف. وبمثل هذه النظريّة قال العديد من الفلاسفة اليونانيين القدماء، منهم «ديمقريطس» صاحب أوّل نظريّة ذرّيّة، و «هيرقليطس» القائل

بأنّ النار هي العنصر الأوّل، و «أمبيدقليس» واضع نظرية العناصر الأربعة التي سيكتب لها البقاء حتى فجر العصور الحديثة في أوروبّا.

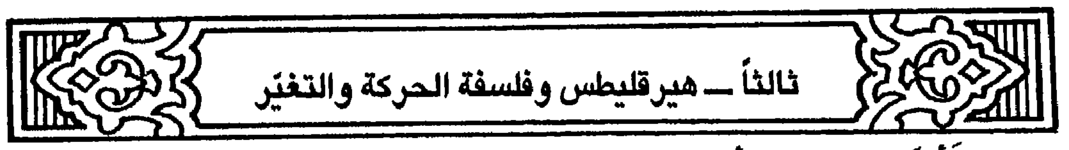
## ثانياً ــ المدرسة الفيثاغوريّة الروحيّة

عاش «فيثاغوراس» مؤسّس المدرسة الفيثاغورية في القرن السادس قبل الميلاد وكانت وفاته في مطلع القرن الخامس. (٤٩٧) قصد جنوب إيطاليا المعروف آنذاك باليونان الكبرى، حيث أسّس جمعيّة دينيّة وسياسيّة وعلميّة هدفها إصلاح المجتمع وخلاص النفس، بقي لها أتباع حتى مطلع القرن الرابع بعد الميلاد.

أمّا الفلسفة الفيثاغوريّة فثنائيّة تعتقد بوجود التناقض بين الأطراف المتعاكسة كالفكر والحواس، والنفس والجسد، وجواهر الأشياء ومظاهرها المدركة بالعيان. وفي اعتقاد الفيثاغوريّين أنّ جواهر الأشياء أعداد والموجودات نِسَب عدديّة تتجلّى لتدرك بالحواس. ومن هنا كان العالم بكامله ائتلافاً بين الأعداد.

وقد بنى الفيثاغوريون فلسفتهم على علم العدد، لا سيّما «الواحد» أصل العدد. فقالوا إن الأشياء تتولّد من بعضها كما تتولّد الأعداد من الواحد. وقد جعلهم هذا الاتّجاه إلى العدد، يهتمّون بالعلوم الرياضيّة التي وصلت معهم إلى درجة عالية من الكمال، كما برعوا في علم الفلك وعلم الموسيقى النظريّة وهما عندهم من العلوم الرياضيّة. غير أن تعلّقهم بالأعداد جعلهم يُنشئون فلسفة رمزيّة فيعتبرون التناقض بين المادّة والروح تناقضاً بين الأعداد الشّفع والأعداد الوِتْر. و «الواحد»، أصل العدد، رمز الله الواحد، والاثنين رمز العقل، والثلاثة رمزاً «للّوغوس» أي العدد الكامل... إلى ما هنالك من رموز.

أمّا أثر الفيثاغوريّين فقد كان كبيراً في أفلاطون والأفلاطونيين المحدثين، ومن ثَمّ في الفلسفة العربيّة لا سيّما عند إخوان الصفا الذين أنشأوا بدورهم في القرن العاشر للميلاد، جمعيّةً سياسيّةً دينيّة، مشابهة في أهدافها أهداف الجمعيّة الفيثاغورية.



## ثالثاً ــ هيرقليطس وفلسفة الحركة والتغيّر

نشَأ هَيرَقليطس في أفسس في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد وتوفي

بعد انقضاء الربع الأول من القرن الخامس، وهو أول فيلسوف من المدرسة الأيونيّة وصلنا من آثاره شيء يذكر. إنه مفكّر عميق، جمع حدّة الملاحظة إلى قوّة التحليل. ويمكن تلخيص فلسفته بأربع نقاط أساسيّة:

في النقطة الأولى، يحاول فيلسوفنا تفسير مظاهر الكون تفسيراً طبيعيّاً، وفيها يقول إن جميع الموجودات تولد وتبقى ثم تموت بفعل التناقض بين القوى الطبيعيّة. فكل شيء هو نتيجة «الحرب» الدائرة بين الحياة والموت والنور والظلمة والصيف والشتاء والحارّ والبارد. . . وأما الوجود فهو توازن نسبـيّ مؤقّت بين هذه الأضداد.

وفي نقطة ثانية يحاول «هيرقليطس» أن يُرجع الموجودات كلّها إلى عنصر واحد، على الطريقة الطبيعيّة، فيقع اختياره على النار لأنّها أخفّ العناصر وأسرعها حركة، وما من شيء إلّا وتقوى على التهامه وتحويله إلى طبيعتها. وبين النار والهواء والماء والتراب، حركة دوريّة دائمة، لا تعرف الراحة ولا السكون: فالتراب ينقلب ماءً والماءُ غماماً فهواءً والهواء يلتهب ويعود إلى النار. . . وأما النفس الإنسانيّة، فهي قبسٌ من النار الأزليّة، تقوى الحياة فيها بقدر ما تكون حارّة، وتضعف عندما تأخذ نارُها بالخمود، وتموت عند تحوّل نارها ماءً.

والنقطة الثالثة والأهمّ في فلسفة «هيرقليطس» تشدّد على التحوّل الدائم. ومن أقواله المشهورة في هذا المعنى: «أنت لا تستطيع أن تتنشّق رائحة الوردة الواحدة مرتين، ولا أن تغتسل مرّتين في مياه النهر الواحد، لأن مياهاً جديدة تجري دائماً عليك» وليس من الممكن إيقاف هذا التحوّل، فهو الزمان الذي يطوي كل شيء، وعالمنا محكوم بالكون والفساد أي بالوجود والعدم. والموجودات كلّها إلى زوال: فالشابّ يصبح هرماً والموت يعقب الحياة، والنوم يلي اليقظة، تسخن الأشياء الباردة وتبرد الأشياء الساخنة وتجفّ الأشياء الرطبة. . . وليس هناك من شيء نتمسّك به يمكن أن يثبت لحظتين.

أما النقطة الرابعة والأخيرة فهي نظرة شك وتشاؤم: أمّا الشك فلأن المعرفة الثابتة تفترض ذاتاً عالمةً ثابتة وشيئاً معلوماً ثابتاً وكلاهما محال. وأما التشاؤم فلأن الطبيعة تهزأ من الإنسان فتجعله يرى المرَّ حلواً والحلوَ مرّاً، والضارّ نافعاً والنافعَ ضارّاً وتضع في قلبه شوقاً إلى المعرفة وتوقاً إلى السعادة وتحول بينه وبينهما. ولذلك كان على الإنسان أن

يقابل الطبيعة بالسخرية ذاتها وأن يهزأ من الوجود إذ لا استقرار فيه ولا هدف.

خلاصة القول؛ إن نظرة «هيرقليطس» الواقعيّة إلى الوجود، جعلته فيلسوف الحياة الأوّل وتركت له أثراً كبيراً في الفلسفة اليونانيّة وفي بعض الفلاسفة المعاصرين. ولا شك في أن استحالة إيجاد شيءٍ ثابت يرتكز عليه العلم، كانت من أبرز الأسباب التي حملت «أفلاطون» على تصوّر عالم المُثُل.

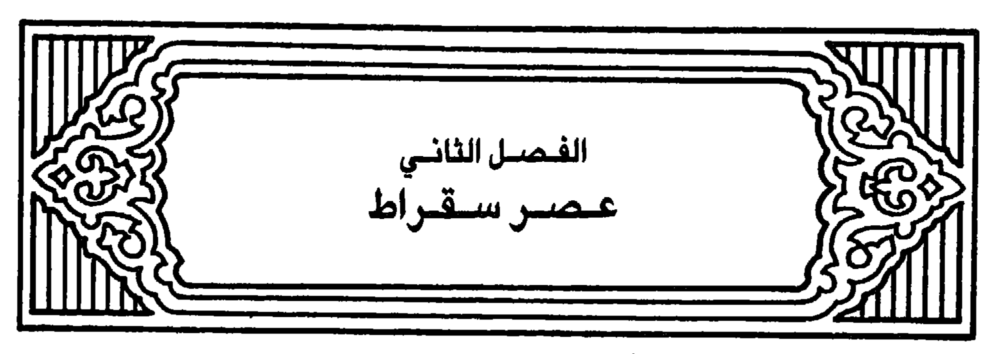
## رابعاً ـــ فلسفة العقل والوجود الثابت: «پرمنيدس»

تشكّل فلسفة يرميندس نقيضاً مباشراً للفلسفة السابقة: فالأولى تعتمد الحدْس الحسيَّ أداة معرفة لحقيقة الوجود، والثانية تعتمد الحدْس العقليّ، وتعتبر المعرفة الحسّيّة وهماً وخيالاً. فالحقيقة الأولى والأكثر بساطة وبداهة هي أن «الوجود موجود، واللاوجود ليس موجوداً» ويتعذّر على الفكر أن يخرج من دائرة الوجود وإلّا كان غيرَ موجود.

ولذلك، فالوجود قديم بالضرورة إذ يمتنع أن يحدث من عدم أو أن يصبح عدماً. والوجود في حاضر لا يزول لامتناع التحوّل والتغيّر، إذ لو فُرض تحوّل فإمّا أن يكون من وجود إلى غير وجود أي لا وجود، وهو محال، أو من وجود إلى وجود فلا يكون تحوّلاً وتغيّراً. والوجود واحد لأن افتراض الكثرة يعني افتراض وجود وغير وجود معاً وهو محال. إذاً، فالوجود قديم واحد ثابت ساكن وكل كثرة وتغيّر وهم وخيال.

لقد بلغ «پرمنيدس» في نظريته هذه أعلى درجات التجريد والجدل العقليّ. وهو الذي وضع الصيغة الأولى لمبدأ عدم التناقض ولمبدأ الهويّة. وانفتح معه تيّاران في الفلسفة اليونانيّة: يعود الأول إلى «هيرقليطس» وهو متمسّك بالمعرفة الحسّيّة محبّ للتجربة والاختبار بعيدٌ عن النظريّات المجرّدة وعدوّ للخرافات والتقاليد الدينيّة. والثاني متأثرّ بـ «پرمنيدس» يبحث عن وجود مطابق للفكر الرياضيّ بعيداً عن الحواسّ والاختبار المباشر. ولذلك كان أصحاب تلك المذاهب العقليّة المجرّدة، يلجأون إلى الخرافة، كما يفعل «أفلاطون»، عندما يتعذّر عليهم تفسير الظواهر وحلّ المعضلات حلاً عقليّاً رياضيّاً.

• • •



# الفصل الثاني
# عصر سقراط

## أولاً ـ السفسطائيون

بعد نزاع طويل بين الفرس واليونانيين، انتهت الحروب الماديّة بانتصار ساحق لليونانيين في البرّ وفي البحر، وأصبح العالم اليونانيّ بمعزل عن الأخطار الخارجيّة وضُمّ إليه القسم الأكبر من جزر بحر إيجه وأراضي أيونية العريقة بالمدنيّة، وكان ذلك في حدود منتصف القرن الخامس قبل الميلاد (٤٤٩)

وفي هذا العصر أدخل «پريكلس» (٤٢٩) النظام الديمقراطيّ على أثينا حيث ازدهرت العلوم والفنون والعمل السياسيّ ازدهاراً لم تشهده مدينة من قبل.

وقد أدّى التحرّر السياسيّ، واستبحارُ العمران والحضارة، وما عرفته أثينا من أحوال الترف والرفه، إلى انهيار القيم والحواجز الأخلاقيّة والاجتماعيّة التقليديّة. وانعكس ذلك كلّه في السلوك الفرديّ والاجتماعيّ وفي الانتاج الأدبيّ: فبينما كانت أخبار «أخيل» مثلاً في القرن السادس، تلقي المواعظ الأخلاقيّة، وتهدّد بسخط الآلهة وعقابهم كلَّ مخالفة يقترفها الإنسان ضدّ الأخلاق والعدالة، أصبحت مسرحيّات «أوريپيدس» في أواخر القرن الخامس، تهتمّ بوصف الأهواء والشهوات وتشجّع عليها، وتسخر من القيم التقليديّة وتبيّن للناس نسبيّة العدالة ومصدرها الإنسانيّ.

في هذا الجوّ المشبع بروح الوصوليّة السياسيّة، والبعيد عن الأبحاث النظريّة الموضوعيّة، كان ظهور السفسطائيّين.

لم تكن السفسطة نظريّةً فلسفيّةً محدّدة، بقدر ما كانت نوعاً من الإلقاء والتعليم. فالسفسطائيّون هم في الأصل مثقّفون وأدعياءُ حكمةٍ تمرّسوا على فنّ الخطابة والجدل. وهم أساتذة ينتقلون من مدينة إلى مدينة ومن بلد إلى آخر، يُلقون دروسهم في المحافل

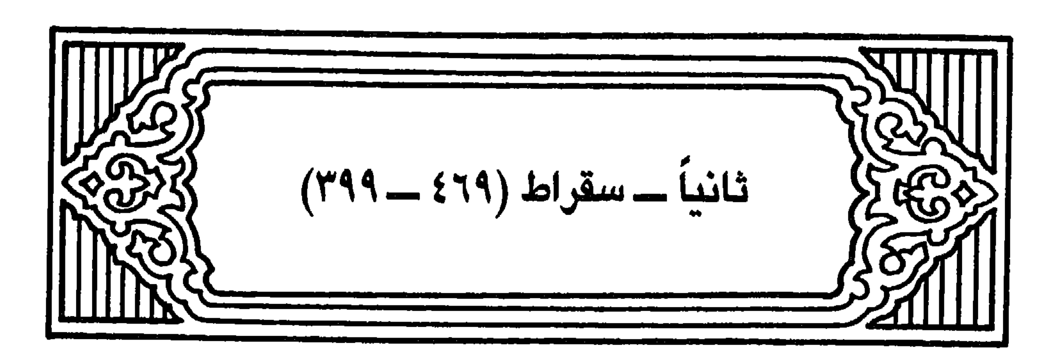
الشعبيّة أو في منازل الخاصّة قصد تعليم الناشئة طرق النجاح السياسيّ بتدريبهم على الخطابة وفنّ الإقناع. فالمهمّ في تربيتهم وتعليمهم هو أن يصبح الشابّ «المثقّف» قادراً على إقامة الرأي ونقيضه في قضيّة واحدة وأن يظهر بمظهر العالم المطّلع على جميع العلوم وإن لم يكن مطّلعاً على حقيقة علمٍ واحد.

بدَّل السفسطائيّون البحثَ عن الحقيقة بحثاً عن النجاح والسيطرة، فاتخذت الحياة الفكريّة على يدهم شكل مباريات كلاميّة تستهدف الإقناع والتمويه. وقد اتّخذوا شعاراً لهم قولَ «پروتاغوراس» أحد زعمائهم: «الإنسان مقياسُ كلّ شيء موجوداً كان أو معدوماً» فلا حقيقة إلّا بالنسبة إلى قائلها والمسلِّم بها. فعلى الإنسان أن يهتمّ بواقعه وشؤونه العمليّة وأن يبحث عن تحقيق سعادته في هذا الواقع. لأجل ذلك قال أحدهم: «أمّا الآلهة فلست واثقاً من وجودهم ولا من عدم وجودهم ولست مهتمّاً بهذه المسألة الشائكة لكثرة المشكلات التي تعترض هذا السبيل ولصعوبة الموضوع وقِصر الحياة». هكذا وجّه السفسطائيون رغبة الشبان إلى الحياة الاجتماعيّة، فكانت السياسة القائمةُ على تأمين المصلحة الخاصّة ميدانَهم المفضّل. وهم يرون أن الحاكم، إذا أحسن سياسة رعيّته فلأنّه كالراعي الماهر الذي يُحسن تربية قطيعه لمزيد من الربح والاستغلال. فالظالم أفضل من المظلوم، والقوي أفضل من الضعيف والأنظمة والقوانين المدنيّة وضعها الأقوياء لمصلحتهم وهي خاضعة دائماً لسلطة الأقوياء وأهوائهم، فلنكن أقوياء إذا شئنا أن نكون فضلاء وسعداء.

وكان للسفسطائِيّين أثر مزدوج، فهم لاعتمادهم على فنّ الخطابة والجدل، كان لا بدّ لهم من دراسة اللغة دراسة دقيقة إذ هي وحدها أداة الإقناع. ولعلّ «پروتاغوراس» أوّل من اشتغل بقواعد اللغة اليونانيّة وميّز في الكلام المذكّر من المؤنّث والمحايد، وقسم الألفاظ اسماً وصفة وفعلاً، وحدّد أجزاء الخطاب المتين فكان واضع أسس الصرف والنحو وواضع أسس المنطق. غير أن ازدراء السفسطائيّين للقيم التقليديّة ولمفهوم العدالة والفضيلة، أسهم في تفكيك أواصر الحياة الاجتماعيّة، وانعدام قواعد السلوك وفقدان السلطة هيبتها.

ومع ذلك فلن يُفقَد شيء إيجابيّ من هذه الحركات الفكريّة، لأن «أفلاطون» سيعرف كيف يجمع الآراء المتضاربة في بناء فلسفيّ واحد لعلّه أجمل ما عُرف في تاريخ الفلسفة.

● ● ●



# ثانياً ــ سقراط (٤٦٩ ــ ٣٩٩)

يُعتبر عصر «سقراط» العصر الذهبيّ للفلسفة اليونانيّة. فقد وصلت الفلسفة إلى ذروتها مع «سقراط» فتلميذه «أفلاطون» فـ«أرسطو» تلميذ «أفلاطون». وفي عصر سقراط أُنشئت أولى المؤسّسات التربويّة، وازدهرت العلوم الطبيعيّة والرياضيّة والفلكيّة ازدهاراً كبيراً. وقد ظهرت فلسفات أخرى إلى جانب فلسفتي «أفلاطون» و«أرسطو»، كان لها دور كبير في القرون الأولى للميلاد، وظلّت لها السيطرة حتى ظهور «أفلوطين» والأفلاطونيّة المحدثة في مطلع القرن الثالث الميلاديّ.

أمّا الحركة السقراطيّة فليست فلسفة بحصر المعنى، بقدر ما هي حركة تجدّد في الموضوع والنهج والهدف.

وأمّا الموضوع فقد اتخذه «سقراط» شعاراً له من الآية المكتوبة على هيكل «دلفي»: «إعرف نفسك بنفسك». وقد علّق الخطيب الروماني «شيشرون» على الشعار السقراطي قائلاً: «أنزل «سقراط» الفلسفة من السماء إلى الأرض». والمقصود أنه جعل الذات الإنسانيّة بداية البحث الفلسفيّ وغايته بدل البحث في الطبيعيّات وحركات الأجرام السماويّة وأصل الكائنات وكيفيّة تركيبها.

ويرتكز النهج السقراطيّ على دعامتين أساسيتين هما: التهكّم والتوليد:

فالتهكّم مرحلة سلبيّة وهو يهدف إلى تخليص النفس من المعرفة الزائفة وإعدادها لقبول الحق. إن طهارة النفس من أطماعها وشَهواتها المختلفة، وصفاء النيّة وسلامة القصد والتحرّر من التقليد والآراء الموروثة ذلك كلّه من الأمور التمهيديّة التي لا بدّ منها لتحصيل المعرفة الصحيحة. وقد قال «سقراط» في هذا المعنى: على الذي يريد وضع أثاث جديد في بيته، أن يبدأ أوّلاً بإخراج الأطمار البالية والتخلّص منها. وطريقة التهكّم

السقراطي، أن يتظاهر المعلّم بالجهل التامّ ويأخذ بطرح الأسئلة على أدعياء المعرفة حتى يتبيّن لهم جهلهم. إن أولى درجات المعرفة هي أن نعرف بأننا لا نعرف شيئاً.

ويقوم التوليد، وهو المرحلة الإيجابية في النهج السقراطي، على الاعتبارات التالية:

هنالك درجتان في المعرفة الإنسانيّة: الأولى معرفة جزئيّة تستند إلى الحواسّ ولا تدرك شيئاً ثابتاً، والثانية كلّيّة، تستند إلى العقل، وتستنبط الماهيّات الثابتة من الإدراكات الجزئيّة المتغيّرة. ثمّ إن لكلّ موجود طبيعة أو ماهيّة يكتشفها العقل وراء الأعراض الحسّيّة، ويعبّر عنها بالحدّ أي التعريف. وقد سُمّي التوليد بهذا الاسم، لأن الاستاذ لا ينقل الحقيقة إلى تلميذه ليضعها في نفسه (الحقيقة ليست سلعة تنقل) بل يكتفي بتوجيه تلميذه، بالأسئلة المختلفة، ليحمله على التفكير الصحيح واكتشاف الحقيقة بنفسه لأنها في داخله ولا يحتاج إلى استيرادها من خارج.

على أن المعرفة العقلية التي نسعى إليها بالتوليد، ليست غايةً بذاتها بل هي وسيلة لبلوغ الفضيلة. لأن الفضيلة، في نظر «سقراط» لا تكون مع الجهل، بل ربّما كان عمل الجاهل نافعاً غير أنه ليس فاضلاً إلاّ إذا اقترن بالمعرفة والحرية والمسؤوليّة. والعالم، عند «سقراط»، يطلب الخير دائماً، لأن الخير دائماً أفضل من الشرّ ولأن الإنسان، بطبيعته، يميل إلى الأفضل. بذلك جمع سقراط المعرفة إلى الفضيلة، والحياة النظرية إلى الحياة العملية، فكان رسولاً، وكان رجل أخلاق قبل أن يكون فيلسوفاً.

إلاّ أن المحاولة السقراطيّة، باعتمادها البحث الذاتيّ وسعيها إلى تحرير الإنسان من التقليد لاكتشاف الحقيقة، ألّبت عليه جماعة السفسطائيين الذين حاربهم طيلة حياته، وأوغرت الحقد في صدور المحافظين ورجال الدين وقد رأوا في النهج السقراطي بداية نهايتهم. فقاموا جميعاً بتحريض الأثينيّين عليه واتّهموه «بإنكار آلهة المدينة والقول بغيرهم وإفساد الناشئة» وطالبوا بإعدامه. استدعاه القضاء الاثينيّ وحكم عليه بتجرّع السمّ، فتجرّعه بشجاعة نادرة جدّاً وقد أبى أن يهرب من سجنه لأن الموت قد يكون بداية حياةٍ أفضل.

• • •

## ثالثاً ــ أفلاطون (٤٢٧ ــ ٣٤٧)

(١) حياته ومصنّفاته.

(٢) فلسفته النظريّة:

(أ) المعرفة.

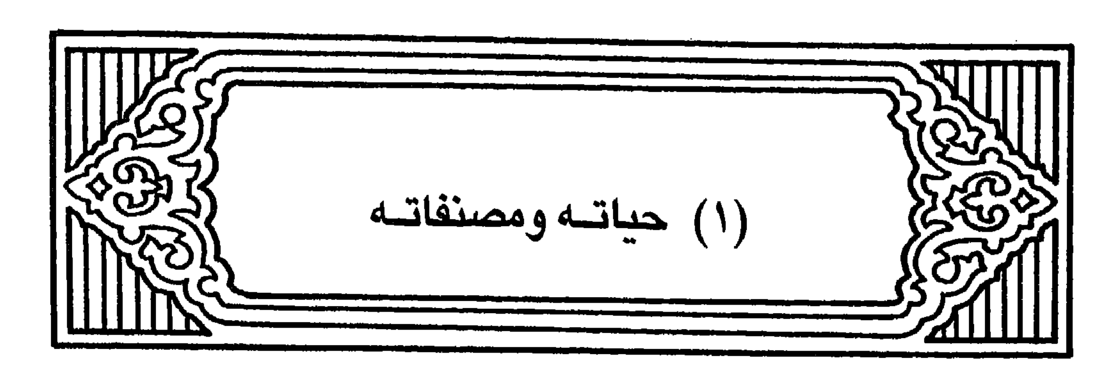
(ب) عالم المثل.

(ج) النفس.

(٣) فلسفته العمليّة:

(أ) الأخلاق.

(ب) السياسة.



## (١) حياتـه ومصنفاتـه

وُلد في أثينا من عائلة عريقة بالسياسة وعرف في شبابه الاضطرابات السياسيّة الكثيرة التي اجتاحت المدينة وأدت إلى انقلاب الملكية فيها ونشوء الديمقراطية، بعد مرورها بأشكال من الديكتاتورية، فجاءت مؤلفاته تحمل هذا الطابع المضطرب. تلقى ثقافة ابتدائية ممتازة في مدينته، ثم اتصل بحلقة «سقراط» مدة عشر سنوات. ارتحل إلى مصر ثم أخذ يتنقل في جزر اليونان حيث اطّلع على الفلسفات السابقة وبنوع أخص على الفيثاغورية. عاد «أفلاطون» إلى أثنيا ثم اشتقات نفسه إلى السياسة العملية فسافر إلى صقلّية بناءً على طلب ملكها لكي يكون مرشداً له. غضب الملك عليه فعاد إلى أثينا ثم ما لبث أن عاد إلى صقلّية بعد موت الملك فكان مرشداً لخلفه، ولكنه في هذه المرة أيضاً لم يوفَّق أكثر من المرة الأولى، فنفاه الملك وبيع في سوق الرقيق فافتداه رجل كان قد عرفه من قبل.

رجع «أفلاطون» إلى أثينا يجر أذيال الخيبة من الملوك الطغاة فأنشأ هيكلاً لإلهات الشعر خصّه لجمعيّة دينيّة سياسيّة علميّة عُرفت بالأكاديميّة وظلّ يعلم فيها ويكتب طيلة أربعين سنة حتى وفاته. بقيت الأكاديمية بعد «أفلاطون» نحواً من تسع مئة سنة فتعاقبت عليها المدارس والنزعات المختلفة إلى أن أقفلها الإمبراطور الروماني «يوستنيانوس» سنة ٥٢٩م.

ترك «أفلاطون» آثاراً كثيرة لا تزال على الجملة محفوظة. وهذه الآثار كتب معظمها بشكل محاورات والمحاور الأساسيّ فيها «سقراط». وأهم المحاورات الأفلاطونية هي التالية:

١ ــ پروتاغوراس وفيها بحث في الأخلاق وماهيّة الفضيلة.

٢ ــ الدفاع وقد كتبها لتبرئة «سقراط» من التهم الموجَّهة إليه.

٣ ــ المينون وفيها بحث في المعرفة

٤ ــ فيدون وهي بحث في خلود الروح.

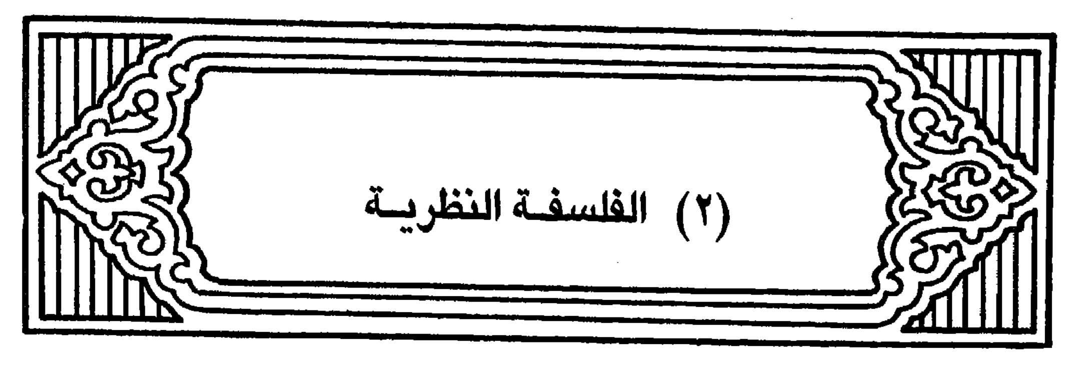
٥ ــ المائدة وهي تبحث في مسألة المعرفة وعلاقتها بالحب والجمال.

٦ ــ طيماوس وفيها عرض لنظرية «أفلاطون» في خلق العالم.

٧ ــ كتاب الجمهورية (عشرة كتب) ويشتمل على مذهب «أفلاطون» الأول في السياسة.

٨ ــ القوانين ــ وهو بحث في السياسة العمليّة أدخل فيه «أفلاطون» بعض التعديلات على سياسته الأولى.

● ● ●



# (٢) الفلسفة النظرية

## (أ) المعرفة

ينطلق «أفلاطون» في بناء نظريّة المعرفة من نظريتَي «هيرقليطس» و «پرمنيدس»، ويحاول الجمع بينهما. وملخص النظرية الأولى أن المعرفة تقتصر على الجزئيّات المحسوسة ولذلك فهي متغيّرة بتغيّر هذه الجزئيات. فلا وجود لمعرفة كلّية ثابتة.

وملخّص النظريّة الثانية أن المعرفة الحسيّة لا يُعتدّ بها وهي وَهْم وخيال، والمعرفة العقليّة لا تسلّم بوجود الجزئيّ ولا بوجود المتغيّر وإنّما تثبت وجودالكائن المطلق الساكن الثابت الذي لا فراغ فيه ولا حركة.

ناقش «أفلاطون» كلا النظريّتين وبيّن فسادهما. ولكنه بالرغم من ذلك لم يستطيع أن ينكر التحول الذي قال به «هيرقليطس» ولا هو استطاع أن ينكر وجود العلم الثابت الذي ادعاه «پرمنيدس». لذلك كانت نقطة الانطلاق عنده هي التالية.

العلم موجود ولا سبيل إلى إنكاره ولكنّ تحوّل الجزئيّات المحسوسة يجعل منها كائنات لا ينطبق عليها العلم العقليّ الثابت. فأين موضوع العلم؟

انطلاقاً من هذا السؤال افترض «أفلاطون» أن الوجود أوسع من هذه العالم المحسوس ولذلك كان الوجود عنده قسمين: علويّ وسفليّ أي سماويّ وأرضيّ. أما الوجود الأرضيّ فهو الذي تنطبق عليه المعرفة الحسّية. وأما الوجود السماويّ (أي عالم المُثُل) فهو الذي تنطبق عليه المعرفة العقليّة. فيكون موضوع العلم الصحيح ذلك القسم الثاني من الوجود، الغائب عن عالم الحسّ والذي لا يُدْرك إلاّ بالعقل.

هكذا استطاع «أفلاطون» أن يحدّد موضوع العلم فكان رأي «هيرقليطس» عنده رأياً جزئياً لأنه لم يأخذ إلاّ بقسم من الوجود وكذلك قل في رأي «پرمنيدس». ولكن إذا حدّدنا موضوع المعرفة بقي علينا أن نعلم كيف تحصل المعرفة للنفس الإنسانية؟

هنا أيضاً نجد «أفلاطون» يناقش أراء القائلين بأن المعرفة إما أن تُنقل بالتعلّم والسماع وإما أن تُستمدّ من الاختبار. ويجيب على الرأي الأول بقوله: «مِن أين أتى المعلم بعلمه؟» ويجيب على الرأي الثاني عندما يضع على لسان «پروتاغوراس» السؤال التالي: «إذا كنا نجهل كل شيء فكيف نبحث؟» لذلك لم يبق سوى الافتراض أن المعرفة مرسوخة في النفس، مطبوعة فيها. وأما الاختبار فهو وسيلة للتذكّر. وهكذا قل في التعلّم عن طريق السماع والتقليد. فكما أن الانتقال من العدم المطلق إلى الوجود أمر محال هكذا الانتقال من الجهل المطلق إلى المعرفة أمر محال أيضاً. فالمعرفة فطريّة مطبوعة في النفس وهي مستمدة من عالم المثل وليس على النفس أن تخلق شيئاً من لا شيء بل عليها التذكّر فحسب.

على أننا لا نكتفي بالقول: المعرفة تذكّر. فهناك تذكّر صحيح وهناك تذكّر باطل وهناك تذكّر يخلط بين الصحيح والخطأ. بكلمة، هناك درجات في التذكّر بالنسبة إلى موضوعيّته. لذلك كانت المعرفة أيضاً على درجات. وقد رتّب «أفلاطون» درجات المعرفة من الأدنى إلى الأعلى بموجب المقياس التالي: كلّما تجزأتِ المعرفة (كانت جزئية) كانت ناقصة، وكلّما تجرّدت (كانت عقليّة كلّية) كانت كاملة. لذلك كانت أدنى مراتب المعرفة المعرفة الحسّيّة الجزئية. ثم تأتي بعدها المعرفة الظنيّة المأخوذة عن طريق التقليد، فالمعرفة الطبيعيّة التي تحاول إيجاد نواميس كلّية ثابتة للجزئيات المتحولة، فالمعرفة الموسيقيّة التي تستند إلى الحقائق الرياضية، فالمعرفة الرياضيّة، وهي أفق بين المعرفة الأرضيّة والمعرفة السماوية. وأخيراً المعرفة الجدلية، وهي معرفة عالم المُثُل وهي التي تجرّدت عن كل محسوس وعن كل تخيّل، والتي لا تتعلّق إلاّ بالمعنى المجرّد الثابت، وهي نوع من أنواع المعرفة الإلهيّة. ولكنّ الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى مثل هذه المعرفة إلاّ بعد التمرّس الطويل على الجدل الفلسفيّ بعد استيفاء شروط جميع العلوم التي هي دونه، إذ الكمال لا يحصل دفعة.

على أن هناك طريقاً آخر مختصراً وهو الطريق الحدْسيّ. ولكن الحدْس اختص به أناس دون آخرين فضلاً عن أنه لا يمكن أن يستمرّ أو أن يُنقل إلى الآخرين، إذ هو لا يجدي إلاّ في المعرفة العملية دون النظرية.

قصارى القول، إن «أفلاطون» لم يتبع نهجاً واحداً للوصول إلى الحقيقة المطلقة وإنما اتّبع طرقاً متعددة. وكانت كل طريقة تتناسب ومستوى العلم الذي نبحث فيه. وكما أن جميع العلوم، هي علوم تمهيدية لعلم أسمى هو العلم بالخير المطلق، هكذا جميع المناهج هي مناهج تمهيدية لمنهج أخير هو الجدل القائم على الحب الإلهي والذي يدفع بالفيلسوف إلى تسلق ذرى الوجود.

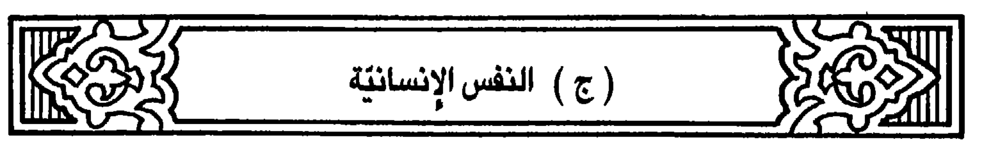
## (ب) عالم المثل وكيفيّة اتصاله بالعالم المحسوس

في نظرية المعرفة رأينا «أفلاطون» يفترض وجود عالم علويّ دعي بعالم المثل. فما صفات هذا العالم وكيف تصوّره «أفلاطون» وما علاقته بالعالم الأرضي؟

| عالم المُثُل | العالم الأرضيّ |
| --- | --- |
| ١ ــ هو عالم الكليّات | ١ ــ هو عالم الجزئيّات |
| ٢ ــ المُثُل ثابتة لا تتغيّر | ٢ ــ الجزئيّات متحوّلة كائنة فاسدة |
| ٣ ــ المُثُل قديمة | ٣ ــ الجزئيات مُحْدَثة |
| ٤ ــ المُثُل مجرَّدة عن المادّة | ٤ ــ الجزئيّات ماديّة |
| ٥ ــ عالم المُثُل هو عالم الخير | ٥ ــ العالم الأرضيّ هو عالمُ الشر |
| ٦ ــ عالم المُثُل موضوع المعرفة العقليّة | ٦ ــ العالم الأرضيّ موضوع المعرفة الحسيّة |
| ٧ ــ المثال لا يتجزأ | ٧ ــ المحسوس يتجزأ |
| ٨ ــ المثال باقٍ | ٨ ــ المحسوس زائل |
| ٩ ــ المثال صفة مطلقة | ٩ ــ المحسوس كميّة لا صفة ذاتيّة لها |
| ١٠ــ المثال من جوهر العقل | ١٠ــ المحسوس من جوهر الجسد |

مقارنة سريعة بين صفات العالم العلويّ وصفات العالم السفليّ تُظهر لنا بُعْد الشقّة بين العالَمين. وقد تصوّر «أفلاطون» عالمه العلويّ على شكل هرم قمته مثال الخير. فلكل شيء مثال والمُثُل تتّحد في أجناس وأنواع ذروتها مثال الخير، إذ إننا لا نفهم الوجود إلاّ لغاية، ولا تكون الغاية غايةً إلاّ إذا كانت غايةَ خير. وقد استنبط «أفلاطون» برهان العناية على وجود مثال الخير (الذي هو الإله الأفلاطونيّ) ووصفه بأنه ليس من الوجود إذ هو معطي الوجود وعلّته الأولى. ومن هنا كان السؤال التالي: ما دام مثال الخير فوق الوجود، وعلى الجملة ما دام عالم المُثُل على نقيض العالم المحسوس فكيف يتّصل العالمان وكيف يكون العالم المحسوس مصنوعاً على غرار عالم المُثُل؟

أدخل «أفلاطون» فكرة (الصانع) لحلّ هذه المشكلة. والصانع (نصف الإله) له من صفات الألوهية أنه يتعقّل المُثُل تعقّلاً تامّاً ثم يلتفت إلى المادّة (وهي عماء أي فوضى مطلقة) فيعطيها النفسَ الكلّيّة التي تحرّكها بالحركة الدائريّة فتكون الأفلاك. ثمّ يتناول الصانع هذه المادة المصوَّرة، ويكيّفها بحسب ما في ذهنه من مُثُل، فيأتي العالم المحسوس صورةً للعالم المثالي. ولكنها صورة مشوّهة لمداخلتها المادّة. والمهم أن يعرف الإنسان الطريق الذي يؤدي إلى التخلّص من المادّة (وبالتالي من الشر) والعودة إلى صفاء العالم العلويّ.



## (ج) النفس الإنسانيّة

إن الطريق المؤدّي من العالم المحسوس إلى العالم المثاليّ، هو ما يُعرف في الفلسفة الأفلاطونيّة بالجدل الصاعد، يقابله الجدل الهابط، وهو المؤدّي من عالم المثل إلى العالم الأرضي والذي رأيناه في الكلام السابق. وقد كانت الحلقة الأولى في هذا الجدل: الصانع، ثم النفس الكلّيّة. وأما الحلقة الثالثة فهي النفس الإنسانية التي يتم بها الربط الوثيق بين العالمين العلويّ والسفليّ.

أما في أصل النفس الإنسانيّة فيقول «أفلاطون» إنها من عالم المُثُل، وقد كانت تطوف هذا العالم مع الآلهة عندما عوقبت لهفوة ارتكبتها؟ وأُهبطت إلى عالم المادة.

ولذلك يمكن أن نعرّف النفس الإنسانية بالقول: إنها **جوهر روحي** قائمٌ بذاته ليس بحاجة إلى الجسد ولكنّ الجسد بحاجة إليه. فالنفس إذاً من طبيعة خاصّة تختلف تمام الاختلاف عن الجسم، لأنها مثاليّة، بسيطة، لا تركيب فيها ولا أجزاء.

هذا التنافر بين النفس والجسد يفسّر لنا حالتها معه: فهي حالة صراع دائم لأن النفس توّاقة أبداً إلى عالمها، عالم الخير، بينما الجسد يشدّها إلى عالمه عالم الشر. وقد مثّل «أفلاطون» عن حالة النفس مع الجسد بأسطورة شهيرة هي أسطورة الكهف، والتي يختتمها بقوله: فالنفس في سجن مظلم كثيف (هو الجسد) تطلب الخلاص منه، عندما تنفتح عيناها مرةً على عالم المُثُل.

على أن هذا الصراع ليس صراعاً بين النفس بما هي جوهر روحي والجسد بما هو مادّة جامدة، بل يتمثّل بنزعات النفس المختلفة. وقد قسم «أفلاطون» هذه النزعات إلى ثلاث: القوّة الشهوانية ومركزها البطن وهي مبدأ الحسّ والنزوع والحركة والنموّ.

● **القوّة الغضبيّة**، ومركزها الصدر وهي مبدأ الإرادة والغضب وهي التي تثور للدفاع عن الذات.

● **القوّة العاقلة**، ومركزها الرأس وهي مبدأ التعقّل والحكمة ويجب أن يكون لها السيطرة على القوّتين الباقيتين.

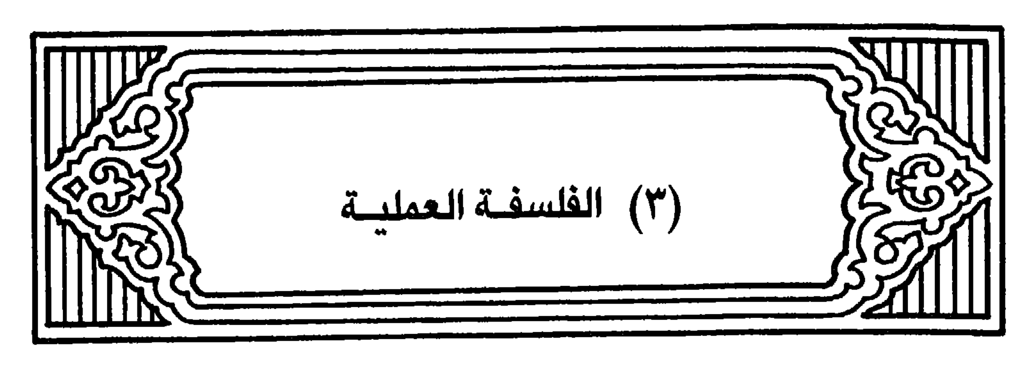
ثم إن «أفلاطون» حاول أن يبرهن على خلود النفس الإنسانيّة. وسوف يفيد من هذه المحاولة، العديد من الفلاسفة وبنوع أخصّ الشيخ الرئيس أبو عليّ ابن سينا. وتختصر أهمّ الأدلّة التي أتى بها «أفلاطون» في ثلاثة هي.

**أولاً**: تعقّل المُثُل البسيطة: فالنفس التي تتعقّل هذه المُثُل يجب أن تكون هي أيضاً جوهراً بسيطاً إذ لا يدرك الشبيهَ إلاّ الشبيهُ به. لذلك فالنفس لا تفنى بفناء الجسد لأن البسائط باقية.

**ثانياً**: مصدر النفس من عالم المُثُل وهذه باقية فالنفس باقية.

**ثالثاً**: المادّة من ذاتها جامدة فمصدر الحركة من غير المادة وبالتالي من جوهر روحيّ بسيط هو النفس.

● ● ●



# (٣) الفلسفة العملية

## (أ) الأخلاق

عرفنا من دراستنا للنفس أنها خالدة وأنها تطلب الرجوع إلى عالمها العلويّ. والأخلاق الأفلاطونيّة ترسم لنا الطريق العمليّ المؤدي إلى السعادة أعني إلى مشاهدة العالم المثاليّ: من هنا يتبين لنا، أن مستند الأخلاق الأفلاطونيّة إنّما هو نزعات النفس. وإذا كانت السعادة هي في الشيء الملائم وجب أن نعرف نزعات النفس حتى نستطيع أن نعرف ما يلائمها ويصل بها إلى السعادة.

على هذا الأساس ناقش «أفلاطون» آراء السفسطائيين في مفهومَي الفضيلة والعدالة. فالسفسطائيّون خلطوا الحقّ بالقوة، والعدالة بالغلب. ولكنّ «أفلاطون» يبيّن لهؤلاء أن سيطرة القوّة في الإنسان، أعني سيطرة القوة الغضبيّة يؤدّي إلى الفوضى إنْ في السلوك الفرديّ أم في السياسة. وما دامت السعادة لا توجد إلّا في النظام فإن رأي السفسطائيّين هو على نقيض الحق وبالتالي يناقض العدالة والفضيلة.

وقد أتى «أفلاطون» في الكتاب السابع من الجمهوريّة بتعريف واحد للفضيلة والعدالة بقوله: إن الفضيلة توازن وانسجام بين قوى النفس المختلفة. إنها نظام وتناسق وملاءَمة إن في السلوك الفرديّ أو في السياسة. وما دام النظام لا ينتج إلّا عن الحكمة، كانت الفضيلة في سيطرة القوّة العاقلة على القوّة الشهوانيّة بواسطة قياد القوة الغضبية.

والفضائل ثلاث: العفّة ضابطة النفس الحيوانية والشجاعة ضابطة النفس الغضبيّة والحكمة فضيلة النفس العاقلة. على أن «أفلاطون» قد وحّد الفضائل في فضيلة الحكمة إذ قال: «وكل فضيلة خالية من الحكمة فهي فضيلة عبدة». بكلام آخر، لا عفة بدون حكمة، ولا شجاعة بدون حكمة. وأما الحكمة فإنها تكفي ذاتها بذاتها، ولذا فهي الفضيلة الرئيسيّة ولها السيطرة المطلقة.

على هذا الضوء نستطيع أن نعرف، لماذا أخذ «أفلاطون» بالنظريّة السقراطيّة التي تجمع بين العلم والفضيلة. فما دام العلم لا يحصل إلاّ بالقوة العاقلة والفضيلة هي الحكمة أصبح العالِم فاضلاً بحكم الطبع. أضف الشروط التي يضعها «أفلاطون لتحصيل العلم ومنها أن المعرفة اكتشاف ذاتيّ لا يتم إلاّ بالتجرّد والترفّع عن الشهوات وبإخضاع جميع قوى النفس للقوّة العاقلة وهذه هي الفضيلة بعينها.

ولكنّ «أفلاطون» فتح طريق الوصول إلى السعادة، بواسطة أخرى هي الإرادة والمحبة. كما قال بإمكان المعرفة عن طريق الحدس إلى جانب الجدل. فكما أن للعقل جدله هكذا للإرادة جدلها أيضاً. وقد عرّف «أفلاطون» الحبّ بقوله: «إنه قوة، غريبة في النفس تدفع بالإنسان إلى تعشّق الجمال أينما تألق». وهذه المحبّة، كالمعرفة، تنطلق من الجزئيّ المحسوس إلى العلويّ المعقول مروراً بالعلوم والفنون على اختلافها. والمحبّ الحقيقيّ في نظر «أفلاطون»، هو الفيلسوف، يزدري الجمال الزائل ليتعلّق بالجمال الدائم: عالم المُثُل، وبنوع أخص مثال الحق والخير والجمال، وكلّها واحد.

## (ب) السياسة

تبقى الفلسفة الأفلاطونية، بالرّغم من مثاليّتها، فلسفة «موجهة» بفكرة واحدة هي الفكرة السياسيّة. «فأفلاطون» كان رجل سياسة بتربيته في أسرة عريقة بالسياسة وقد حاول أن يتعاطى السياسة العملية مرّتين كما جاء في كلامنا على حياته. ويظهر أن الفشل الذي مني به، جعله يفكر بوسيلة أخرى، إذ تبيّن له عقمُ السياسات الانتهازيّة، فأراد أن يصل عن طريق التربية والإقناع إلى ما عجز عن تحقيقه بالطرق المباشرة الأخرى. ولذلك أيضاً نرى الفلسفة الأفلاطونيّة، على رغم تنوّعها، تدور حول فكرة واحدة هي العدالة وكيفيّة تحقيقها. وقد رأينا ما العدالة بالنسبة إلى الفرد، وبقي الآن أن نرى مفهوم العدالة الاجتماعيّة في ما رسمه «أفلاطون» في جمهوريته.

إن العدالة، من حيث تعريفُها العامّ واحدة لا تتجزأ. وهي دائماً عبارة عن نظام وتناسب. فالعدالة الفرديّة هي توازنٌ بين مختلف القوى النفسيّة. والعدالة الاجتماعيّة هي توازنٌ بين مختلف الطبقات الاجتماعيّة. وكما ميّز «أفلاطون» في النفس الإنسانيّة قوًى

ثلاثاً، هكذا وَضَع في جمهوريّته، طبقاتٍ ثلاثاً تطابق القوى النفسية. فهناك الطبقة الذهبيّة أي طبقة الحكّام الفلاسفة وفضيلتها الحكمة، وطبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة، والطبقة النحاسية أي طبقة العمال وفضيلتها العفة. وكما أن العدالة الفرديّة، تقضي بسيطرة القوّة العاقلة على سائر القوى، هكذا العدالة الاجتماعيّة تقضي بأن تسيطر طبقة الحكام على طبقة العمّال بواسطة طبقة الحراس، فتدبر أمور المدينة بالحكمة والعدالة وتكون بذلك صحّة الفرد وصحّة المجموع. وما دام تحقيق العدالة منوطاً بالحكّام، أصبحت مشكلة السياسة الصالحة في كيفيّة اختيار هؤلاء.

إن اختيار الحكام يجب أن يكون انطلاقاً من طبقة الحرّاس. ولذلك يبدأ «أفلاطون» بوضع مخطّط دقيق في كيفية تربية هؤلاء الحرّاس. فهو يرى أن على الذين يتولَّون أمر بناء مجتمع فاضل أن ينتخبوا من بين الأحداث، من يجدون فيه الاستعداد الحربـيّ، ويتعهّدوه بالتربية. وتربية الحرّاس تقوم أولاً على تعلّم الآداب والفنون والرياضة حتى الثامنة عشرة من عمرهم، ينقطعون بعدها إلى مزاولة الأعمال الحربيّة والرياضة فقط، مدة سنتين، يفصل الأجدرون منهم بعدها طائفة على حدة ينصرفون لتعلّم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. وعندما يبلغ الحرّاس سنّ الثلاثين يميَّز من بينهم من اتصف بالكفاءة الفلسفيّة رجالاً ونساء وهم الذين يتصفون أيضاً بمحبة الحق وشرف النفس وقهر الشهوة وسهولة الحفظ. وهذه الطبقة أقليّة ضئيلة تنصرف مدّة خمس سنوات إلى دراسة الفلسفة والمران على الجدل، ثمّ تنخرط في الحياة العامة وتتولّى الوظائف العسكرية والإداريّة، حتى إذا تميّز قوم بالعمل كما تميّزوا بالنظر كانوا حكام المدينة، يحكمون كلّ واحد بدوره أو تحكم كلّ جماعة منهم معاً، لا فرق في ذلك ما داموا محافظين على المبادىء التي عرفوها.

وقد تشدّد «أفلاطون» في وجوب إبعاد طبقة الحرّاس عن الملكيّة الخاصّة. فالدولة توفّر لهم المعاش بما تتقاضاه من ضريبة من الطبقة العاملة. وبمقابل ذلك، فالطبقة العاملة وحدها، لها ملكيّة خاصّة وتجارة وصناعة حرّة موزّعة على نمطٍ خاصّ كي لا يتاح للبعض الأثراءُ الشديد، ويصبح في الجمهوريّة أغنياء وفقراء فينشب النزاع وتفسد المدينة. وكذلك حرّم «أفلاطون» على الجنود اقتناء الأموال، لئلا ينصرف همهم إلى

جمعه، فتفسد نفوسهم بسبب الصراع فيها بين الواجب العامّ والمنفعة الشخصيّة. وقد أشرك «أفلاطون» المرأة في طبقة الحرّاس، كما رأى أنها يمكن أن تصل إلى طبقة الحكام.

وتدوم المدينة المثلى ما دام حكامها فلاسفة يعرفون كيف يختارون الحرّاس ويُعنَون بتربيتهم. وعليهم أن يُنزلوا إلى طبقة العمّال من لم يكن أهلاً من أولاد الحرّاس كما عليهم أن يرقّوا إلى طبقة الحرّاس من يتوسّمون فيه الكفاءة من أبناء العمّال، فتبقى المدينة واحدة متماسكة الأجزاء. على أن هذا النظام نموذجٌ يُحتذى ولا يحقّق «لأن المثال يبقى مثالاً ولا يمكن أن يتحقق في هذا العالم» كما يقول «أفلاطون». فلسبب من الأسباب تأخذ الدولة المثلى بالانحطاط من سَيِّءٍ إلى أسوأ، وكأنها مدفوعة بقانون حتميّ وقوة قسريّة.

وتكون أول درجةٍ في هذا الانحطاط عندما تتولّد الأطماع في نفوس الحرّاس فينقلب هؤلاء على الحكّام وبما أن القوّة في يدهم يتغلّبون عليهم ويقتسمون الأراضي والثروات العامة، ويستعبدون الشعب ويهملون الدرس. وهذه هي الدولة الطيمقراطيّة أي أي دولة الطمّاعين.

وكلّما أصبح للمال أهميّة عظمى، تفشّت الرشوة وانقسمت المدينة طبقتين متناحرتين وسادت الشهوات الدنيئة وكثرت أعمال اللصوصيّة. وهذه هي الأوليغركيّة أي حكومة الأغنياء.

وبازدياد الأغنياء طلباً للثروة، يزداد الشبّان منهم إقبالاً على الأسراف والملذات فيتفشى الربى ويعمّ الفقر بين هؤلاء. ولكن النعرة ما زالت في نفوسهم، ولذلك فهم ينقلبون على الأغنياء ويكون شعارهم الحريّة والمساواة المطلقة دونما التفات إلى قِيَم الرجال. وهذه هي الديمقراطيّة أي حكومة الكثرة.

وقد يبرز من بين دعاة الديمقراطيّة، أشدُّهم عنفاً وأكثرهم دهاءً، فيستأثر بالسلطان ويقيم لنفسه حامية يتّقي بها شرّ أعدائه ويلهي الناس بشهْر الحرب على جيرانه ويُقصي الفضلاء ويُجزل العطاء للذين يمدحونه ويستثمر الشعب ليطعم حراسه ومرتزقيه... وهكذا نكون قد انتقلنا من الحريّة إلى الطغيان ومن النظام إلى الفوضى.

على أن «أفلاطون» عاد في كتاب القوانين فعدّل شيئاً من نظريّته السياسية هذه. وما يتميّز به هذا الكتاب هو أوّلاً أن «أفلاطون» عمد إلى تدوين القوانين السياسية بشكل واضح كي يستطيع الحكام الاهتداء بها. ثم إنه رأى أن النظام السياسيّ يجب أن يكون وسطاً بين المونركيّة المتطرّفة والديمقراطيّة المسرفة. وكذلك اصطنع تقسيماً ثلاثيّاً جديداً، فوضع المواطنين فئة والحرّاس فئة ثانية والغرباء فئة ثالثة. وكذلك رجع في «القوانين» عن فكرة شيوعيّة النساء بين أبناء طبقة الحرّاس، وأشاد بالأسرة والزواج التقليديّ. ولكنه استبقى فكرة تحديد النسل واستباح الرّق، شرط أن يكون الرقيق من غير اليونان؟ وعلى كل حال، فإن هذه المدينة الجديدة تبقى كثيرة التعقيد. ولكنّ هذا لا يمنع أن عدداً من آراء «أفلاطون» الجزئية يبقى ربحاً صافياً للاجتماع والسياسة.

● ● ●



ثابت بن قرة

# رابعاً ـ أرسطوطاليس (٣٨٤ ـ ٣٢٢)

(١) مقدّمة إيضاحيّة في طابع فلسفة «أرسطو».

(٢) حياته وآثاره.

(٣) المنطق الأرسطيّ.

(٤) الفلسفة الأولى:

( أ ) نظريّة المعرفة.

(ب) نقد «أرسطو» لفلسفة أفلاطون.

( ج) الجوهر الأرسطيّ.

( د ) المادّة والصورة، القوة والفعل.

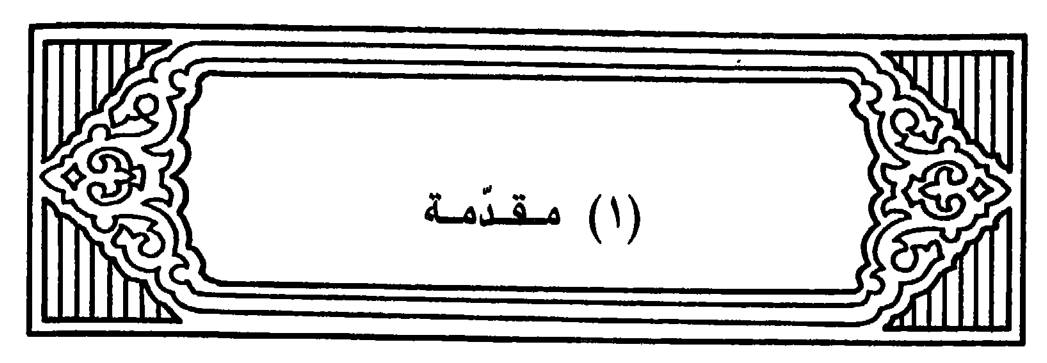
(٥) الطبيعيّـات.

(٦) الإلٰهيّـات.

(٧) النفس الإنسانيّة.

(٨) الأخـلاق.

(٩) السياسـة.

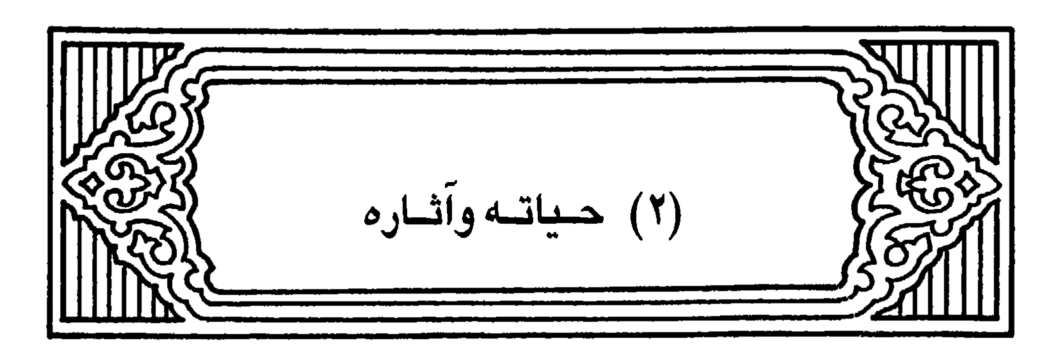


# (١) مقدّمة

الفلسفة الأرسطيّة هي أوّل فلسفة تتمثل فيها جميع الصفات الفلسفيّة بمفهومها التقليديّ. فهي فلسفة شاملة بمعنى أن أرسطو لم يترك باباً من الأبواب التي يمكن للفلسفة أن تبحث فيه إلاّ قال كلمته بصدده. وهي فلسفة متماسكة لأن أرسطو فسّر جميع ظواهر الوجود انطلاقاً من مبادىء بسيطة، بشكل تسلسليّ منطقيّ يكاد يكون تامّاً. لذلك نجد في الفلسفة الأرسطيّة، تنوعاً من جهة ووحدةً وبساطةً من جهة ثانية. أمّا التنوّع فمن حيث أن «أرسطو» تكلّمَ على المنطق (وهو الذي رتّبه)، كما تكلّم على الطبيعيّات وما وراء الطبيعة والنفس والأخلاق والسياسة، كما تكلّم على الفن وأنواعه. وأما الوحدة فلكون الفلسفة الأرسطيّة بكاملها تدور حول مفهومٍ واحد، هو مفهوم الجوهر المركّب من الاثنين أي من المادّة والصورة، وهو الموجود الجزئيّ المفرد. فكلّ شيء موجود إمّا أن يكون جوهراً وإمّا صفةً لجوهر. حتى الأثر الفنّيّ لا يمكن أن يفهم إلاّ بمادّته وصورته. وكذلك الأخلاق والسياسة والدين... لذلك يكفي أن نعرف مفهوم الجوهر، حتى نستطيع أن نستنتج منطقيّاً معظم التفاصيل في الفلسفة الأرسطيّة.

وأمّا الميزة الثانية، فهي أنّها فلسفة واقعيّة. وتتجلّى هذه الواقعيّة، في النقد الذي وجّهه «أرسطو» إلى عالم المُثُل الأفلاطونيّ، وكذلك في النهج الذي وضعه لفلسفته، وهو نهج استقرائيّ، بخلاف نهج «أفلاطون» الاستنتاجيّ. وذلك لأن الكائن الجزئيّ، في نظر «أرسطو»، أسبق في الوجود من الكائن الكلّي، حتى أن الكلّيّات ليست سوى ماهيّات مجرّدة لا وجود لها سوى الوجود الذهنيّ. فالفلسفة الأرسطيّة هي علم قبل أن تكون فلسفة، و«أرسطو» لا يتكلم في الغيبيّات إلاّ بقدر ما هو ضروريّ لفهم الأمور المحسوسة.

• • •



## (٢) حياته وآثاره

ولد «أرسطو» في جزيرة «إسطاغيرة» في بلاد «مقدونية» سنة ٣٨٤ وكان أبوه طبيباً للملك أمنتاس المقدوني. التحق باكراً بأكاديمية «أفلاطون» وظلّ تلميذاً له طيلة عشرين عاماً. وكان أفلاطون» يلقّبه بالعقل. غادر الأكاديميّة بعد وفاة أستاذه وانتقل إلى آسيا الصغرى حيث تولّى تربية «الإسكندر» المقدوني مدة اثنتي عشرة سنة، ثم عاد «أرسطو» إلى أثينا وأسّس «اللوقيون» وعلّم فيها مدّة اثنتي عشرة سنة كانت من أخصب سنيّ حياته. وهناك كان يلقي دروسه في ممشى فعُرف هو وأتباعه بالمشّائين. اعتنى «أرسطو» عناية كبيرة بالمسائل العلمية فكان له أول مختبر بالمعنى الصحيح وابتعد إذ ذاك كلّ البعد عن روح الفلسفة الأفلاطونية وانتقد القائمين على الأكاديميّة إذ جعلوا من فلسفةً «أفلاطون» فلسفة فيثاغورية فقالوا إن المُثُل أعداد. ويقول أرسطو: «إنهم يتحدّثون عن الصور (المُثُل) بوصفها أعداداً فإذا تساءلنا: وكيف تكون الصور أعداداً قالوا إنها أعداد من نوعٍ خاصّ لأنها أعداد مثاليّة... وهذا قول لا معنى له، إذ لا يستطيع الإنسان أن يفهم من الأعداد غير المعنى الرياضيّ المعروف». من هنا تظهر لنا بوضوح، النزعة الأرسطيّة الأصيلة، التي عمل بها «المعلّم الأول» طيلة مدة تعليمه في «الليسا» إلى أن توفّي عام ٣٢٢. وهذا الاتجاه، هو اتجاه علميّ اختباريّ، يطلب الموجود، ويرغب عن التجريد، إلاّ إذا اقتضت الضرورة العلميّة ذلك.

وقد ترك أرسطو آثاراً كثيرة لعلّها أعظم آثار نُسبت إلى عقل بشريّ واحد. وأهم هذه الآثار.

(أ) كتاب الأورغانون أي الرسائل في المنطق وفيه سبعة كتب.

(ب) كتب العلوم الطبيعية وأشهرها السماع الطبيعيّ أو سمْع الكيان كما سماه العرب.

(ج) كتب العلوم العضويّة أو السماع العضويّ ومنها تاريخ للحيوان ترجمه «يوحنا بن البطريق» ومنه استمد «الجاحظ» كثيراً في كتاب «الحيوان».

( د ) كتاب في النفس وعنه أخذ العرب كثيراً في دروسهم للنفس.

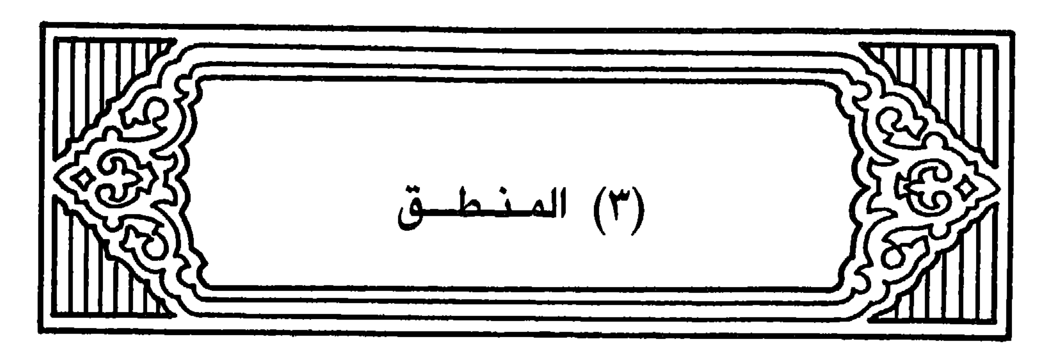
(هـ) كتب ما وراء الطبيعة وهي اثنتا عشر كتاباً.

( و ) رسائل في الأخلاق والسياسة ومنها كتاب الأخلاق «النيقوماخوس» وكتاب دستور الأثينيّين.

( ز ) كتاب البيان وهو في الخطابة.

(ح) كتاب الشِّعر حيث نجد قواعد المسرحيّة الكلاسيكيّة.

● ● ●



# (٣) المنطق

المنطق، بشكل إجماليّ، هو العلم الذي يبحث في قوانين التفكير العامّة. وقد عُرِّف بالقول: إنه أداة لتحصيل العلوم أو «أداة لاقتباس المجهول من المعلوم». (ابن سينا) ولكن قبل أن يكون المنطق أداة تحصيل العلم، هو بحث في طرق التفكير الصحيحة وتمييزها من طرق المغالطة والتمويه. والعامل الأوّل الذي دفع «بأرسطو» إلى التفكير بالمنطق، هو إيجاد وسيلة مبسّطة لدحض أراء السفسطائيين، وذلك بأن نضع المقدّمات بشكلٍ معيّن فنُجبر الخصم على التسليم بنتائج معيّنة. ولذلك بدأ «أرسطو» البحث عن كيفية التعبير فوجده يتدرج من التصورات أي المفاهيم فإلى القضايا، ومن القضايا يتألف القياس. والبحث في القياس يشكّل البحث المنطقيّ الصحيح.

أمّا التصورات فهي مفاهيم مفردة كقولنا: كتاب، حائط، وجود، إمكان... ويتبين مباشرة بأن التصورات، إذا أُخذت مفردة، لا تحتمل خطأً ولا صواباً. ولذلك فالمهم هي القضايا، وهي تتركّب من تصوّرين أو أكثر.

حدّ القضية أنها إسناد صفة إلى موصوف. إنها الحكم الذي نطلقه على كائن بإسناد صفة إليه كقولنا: الكتاب نافع... لذلك كانت القضايا تحتمل الصدق الكذب بحسب موافقة الصفة للموصوف أو عدم موافقتها إيّاه. والقضايا تقسم من حيث العدد إلى ثلاثة: مفردة وجزئيّة وكلّيّة. ومن حيث الجهة إلى ممكنة وضروريّة ومطلقة. ومن حيث نسبتها من بعضها إلى: متجانسة متضادّة ومتقابلة أي متناقضة.

والقضايا المتجانسة فقط هي التي يمكن أن يتألّف منها القياس المنتج. وكما أن القضايا هي عبارة عن ربط التصورات سلسلةً واحدة، هكذا القياس هو عبارة عن ربط القضايا في سلسلة واحدة. وفكرة القياس تقوم على المبدأ التالي: إذا ارتبط شيئان بثالث

أمكن أن نربط في ما بينهما. وهذا الشيء الثالث يُسمّى الحدّ الأوسط، أي القاسم المشترك في القياس. مثال ذلك قولنا:

كل إنسان مائت.

وزيد إنسان.

فزيد مائت.

فالحدّ الأوسط هنا هو مفهوم الإنسان، ارتبط الموت به في القضيّة الأولى (أي المقدمة الكبرى) وارتبط هو بزيد في القضيّة الثانية (أي المقدّمة الصغرى) فأمكن أن نصل إلى نتيجة.

يتّضح من هذا المَثَل أن نتيجة القياس تتوقف على الحدّ الأوسط. ومن هنا كانت أشكال القياس مرتبطة بموضع الحدّ الأوسط. والحدّ الأوسط إما أن يكون موضوعاً (موصوفاً) أو محمولاً (صفة) أو كما يقال: (مسند إليه ومسند) لذلك يمكن أن نميز أربعة أشكال رئيسيّة للأقيسة بحسب موضع الحدّ الأوسط: فإما أن يكون موصوفاً في الأولى، صفة في الثانية (المثل الأول) وهو شكل القياس المنتج حيث تأتي النتيجة واضحة وقريبة من الطبع، وإما أن يكون صفة في الأولى موصوفاً في الثانية، وإما صفة في الاثنتين وإما موصوفاً في الاثنتين. وفي هذه الأشكال الأخيرة، لا تكون النتيجة يقينيّة، إلّا إذا كانت دائرة الصفة في الثانية، لا تتعدّى دائرة الموصوف فيها.

تتوقّف قيمة النتائج القياسيّة إذاً، على صحة الحدّ الأوسط في ارتباطه بالموضوع المعين. وبما أنه، إذا أردنا أن نبرهن على صحة هذه النسبة وجب أن نلجأ إلى قياس آخر وفيه حدّ أوسط آخر ثمّ إلى قياس آخر وهكذا إلى غير نهاية، وجب أن نقف عند مقدّمات مسلَّم بها تكون برهاناً على ذاتها بذاتها لبداهتها وبساطتها ووضوحها الكلّيّ. فما هي هذه المقدّمات؟

يميّز أرسطو في هذه المقدّمات، التي تسمّى أوّليّات أو مبادىء أو مقدّمات أولى أو الأوائل في العقول، بين قسمين. منها الأوّليّات بحصر المعنى، ومنها المصادرات.

أما الأوّليّات فهي المبادىء العامّة المطلقة والتي نحتاج إليها في كل عمليّة تفكير من أي نوع كانت. وهي تعود إلى ثلاث مقدّمات.

* **مبدأ الهويّة** ومؤدّاه: الموجود لا يمكن أن يكون هو ذاته وهو غير ذاته في آن معاً وبالنسبة ذاتها.

* **مبدأ الثالث المنفيّ** ومؤدّاه: إذا لم يرتبط شيئان بثالث، لا يمكن أن نربط بينهما.

* **مبدأ عدم التناقض** ومؤدّاه: لا يمكن لكائن أن يكون موجوداً ومعدوماً في آن معاً وبالنسبة ذاتها.

وأمّا المصادرات فهي المبادىء الخاصّة لكل علم من العلوم. فالعلم الرياضيّ له مصادراته ومنها افتراض أقليدس مثلاً. والعلم الطبيعيّ له مصادراته أيضاً ومنها قولنا: إذا رمينا جسماً ما في الخلاء فإنه يتابع الحركة ذاتها والاتجاه ذاته إلى غير نهاية.

إننا نستعمل الأوّليّات والمصادرات لتحصيل العلم. والعلم عند أرسطو يكون بالوصول إلى الحدّ أي التعريف، عن طريق القياس. أما الحدّ فيكون إذا استطعنا أن نميز لكائن من الكائنات، الصفة الجوهرية التي تفصله عن غيره. وذلك بأن نضع الكائن في جنس معين ثم نأتي بالفصل الذي يميزه عن غيره وهكذا يمتنع الخلط بين كائن وآخر ونصل إلى ترتيب الموجودات في سلّم طبيعيّ كامل.

يتبيّن من هنا دَوْر المنطق في تحصيل العلم والسبب الذي لأجله عُرّف المنطق بأنه أداة لتحصيل العلوم. ولكن المنطق بحثٌ في طرق التفكير العامة. وهذه الطرق مهما تنوعت تعود (باستعمالها للقياس) إلى طريقتين: الاستنتاج والاستقراء.

أما الاستنتاج فهو الانتقال من المقدّمات العامة إلى النتائج الخاصّة كما تبين لنا في المثل القياسيّ السابق.

وأما الاستقراء فهو الانتقال من الملاحظات الخاصّة إلى النتائج العامة كما في قولنا:

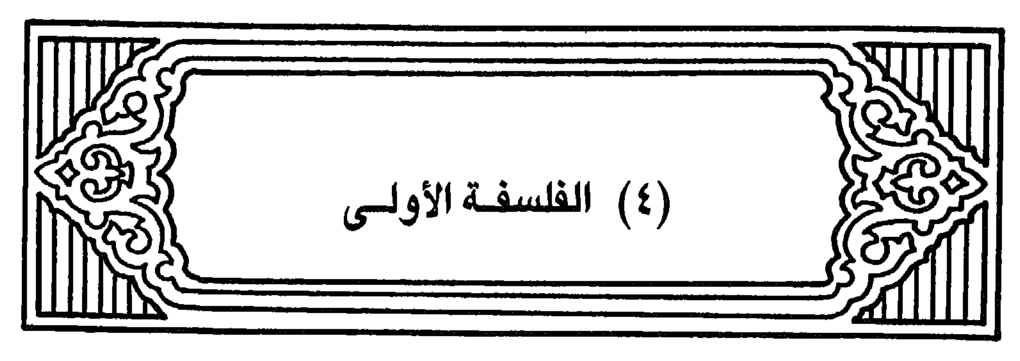
الحرارة تمدِّد الحديد والنحاس والقصدير...

والحديد والنحاس والقصدير. . . جميعها معادن.

فالحرارة تمدِّد المعادن.

فمقـدّمات القيـاس الاستقـرائيّ، مقـدمات خاصّـة والنتيجـة نتيجـة عامة، بعكس القيـاس الاستنتـاجي أو الاستـدلالي. وإذا كـانت نتائـج الاستنتـاج أيقن فـإن الاستقـراء أسبـق. ومهمـا يكـن الأمـر فعلينـا أن نتسـاءل: كيف حصلنا على المقدّمات العامة التي وصفنـاها بأنهـا أوّليّـات ومصـادرات؟ وعلى الجملـة كيف حصلت لنا المقدمات بشكل عـام؟

● ● ●



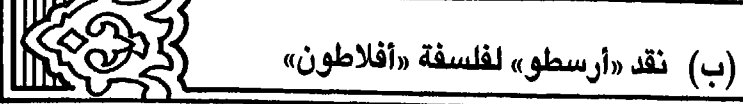
# (٤) الفلسفة الأولى

## (أ) المعرفة

ينتهي المنطق بطرح مشكلة المعرفة وكيفيّة تحصيلها، وبنوع أخص تحصيل المبادىء الأولى. لأننا إذا حصلنا عليها يمكن لنا، بالقياس أن نحصل على غيرها. وهذه هي المسألة الأساسية التي تعالجها الفلسفة الأولى. وقد سُمّيت كذلك لكونها تبحث في الوجود من حيث الوجود، وفي المبادىء الأولى وكيفيّة إدراكنا للموجودات».

تتلخص نظرية المعرفة الأرسطيّة على الشكل التالي: تأتي النفس الإنسانية صفحةً بيضاء. بمعنى أنها ليس فيها معرفة فطريّة إطلاقاً. ولكنها تمتاز على سائر النفوس الحيوانيّة بكونها عالمةً بالقوة أي فيها إمكانيّة، أي استعداد لتحصيل المعرفة. وهذه الإمكانية تتحقّق بالفعل بواسطة الاختبار الحسّي. ولذلك يقول «أرسطو»: «لا شيء يصل إلى العقل إذا لم يسلك طرق الحواس». ولذلك يقول أيضاً: «من فَقَد حسًّا، فَقَد علْماً» فالأصل إذاً في نشوء المعرفة العقليّة الكليّة أنها معرفة حسيّة جزئيّة، والكليّات تنشأ في النفس عندما تتوافر الاختبارات المتشابهة، فتجتمع في الذهن الصور المتشابهة، فيضمّ الإنسان بعضَها إلى بعض وينشىء منها مفهوماً كلّياً بطريق الاستقراء. والملاحظ أن هذه المفاهيم العامّة لا وجود لها في عالم الكيان، بل هي مجرّدة، ويقتصر وجودُها على الذهن فحسب.

والجدير بالذكر، أن جميع النظريّات الفلسفيّة في المعرفة، تعودإلى تيارين: التيّار المثاليّ الأفلاطونيّ الذي يجعل المعرفة فطريّة في النفس والكليّات سابقةً في وجودها على الجزئيّات، والتيّار الواقعيّ الأرسطيّ الذي يقول العكس. ولسوف نجد هذين التيّارين متمثّلَين في الفلسفة العربيّة، الأوّل عند ابن سينا والثاني عند الفارابيّ وابن رشد.



## (ب) نقد «أرسطو» لفلسفة «أفلاطون»

يتّضح لنا من نظريّة المعرفة، الفرق البعيد بين «أرسطو» و «أفلاطون». ولذلك نجد «أرسطو» يوجه النقد لنظريّة المُثُل الأفلاطونيّة وهي محور الفلسفة بكاملها عند «أفلاطون». وهذه الانتقادات منها ما هو علميّ اختباريّ ومنها جدليّ عقليّ. وأهم ما جاء في القسم الأول قول «أرسطو»، إستناداً إلى نظريّته في المعرفة، الكلّيّات (وهي المُثُل) لا وجود لها إلاّ في الذهن، لأنها صفات والصفة لا تكون بدون الموصوف. ثمّ، لو سلّمنا بوجود عالم المُثُل، فإنّه لا يشكّل موضوعاً للمعرفة، كما يدّعي «أفلاطون»، لأنّ العلم يكون علماً بالمرئيّات وليس علماً بالغيبيّات. أضف إلى ذلك أن «أفلاطون» افترض وجود عالم المُثُل لكي يفسّر وجود هذا العالم، ولكنه زاد المشكلة تعقيداً إذ بات عليه أن يفسّر عالمَين عوضاً عن عالم واحد.

أما من الناحية الجدليّة فهناك البرهان المعروف ببرهان الرجل الثالث، وهو انتقاد للأساس المنطقيّ الذي قامت عليه نظريّة المُثُل. «فأفلاطون» يفترض لكلّ شبيهَين مثالاً. ولو صحّ ذلك لاقتضى الرجوع إلى غير نهاية وهذا محال من جهة أولى، ولا يوافق عليه «أفلاطون» ذاته من جهة ثانية.

## (ج) نظريّة الجوهر الأرسطيّة

هدْمُ نظرية المُثُل، هو إنكار لمفهوم الجوهر الأفلاطونيّ الذي هو المثال الثابت للأشياء الزائلة. على أن «أرسطو» يحتفظ بالتعريف ذاته الذي أعطاه «أفلاطون» للجوهر عندما يقول: «إنّه الثابت من المتحوّل» أو هو القائم بذاته والذي تُنسب الأعراضُ إليه». ولكنّ هذا الجوهر ليس خارجاً عن ذات الموجود بل هو الموجود الجزئيّ بعينه. ولذلك فالإنسانيّة مثلاً ليست مثالاً في العالم العلويّ بل هي صفة تابعة لجوهر «سقراط» وجوهر «أفلاطون» وهي لا توجد إلاّ بوجود الإنسان الفرد.

ولكن بالرغم من ارتباط جميع الصفات بالجوهر، وعدم وجود واحدة منها إلاّ تابعة له، فإن «أرسطو»، قد ميّز بين صفات جوهرية (وهي تابعة لمقولة الكيف) وصفات

عرضية (غالباً ما تلحق بمقولة الكم). فنحن عندما نقول مثلاً رجل أبيض يدل تعبيرنا على شيئين متميّزين. ولكن إذا قلنا حيوان ناطق دلّ تعبيرنا على وحدة وجوديّة لا تتجزأ. وما ذلك إلّا لأن الصفة الأولى ليست من باب الفصل للإنسانيّة بينما الصفة الثانية هي من باب الفصل. وكلمة حيوان تبقى شيئاً غير معيّن إلّا إذا أتى الفصل فعيّنها.

## (د) المادة والصورة، القوة والفعل

قلنا إن الفلسفة الأولى هي العلم الذي يبحث في الوجود من حيث الوجود. وقد عنينا بذلك أنها تبحث في صفات الوجود الدائمة. فهي لا تعتبر موجوداً واحداً أو قسماً من الموجودات دون آخر بل تعتبر الوجود بكامله وتبحث في الصفات التي تنطبق على كل موجود بدون استثناء. وما دام كل موجود جوهراً فيرجع البحث إلى مفهوم الجوهر وما يتركّب منه.

يقول «أرسطو»: الجوهر هو المركّب من الاثنين. ويعني بذلك المادّة والصورة. فما المادة وما الصورة؟

حدّ المادة أنها الحيّز المكانيّ الذي تتجلّى فيه الصورة.

وحدّ الصورة أنها الصفة التي تجعل المادّة موجودةً وجوداً فعلياً.

من هذين التعريفين يتبيّن أنه لا وجود لمادّة بدون صورة كما أنه لا وجود لصورة بدون مادّة في العالم الطبيعيّ. فلا توجد مادة لا تتّصف بصفة من حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة أو رائحة أو لون أو طعم أو ثقل... كما أن هذه الصفات لا توجد مجرّدة إذا لم تلتحق بمادّة. والمادّة هذه بمعناها الأوّل أو البعيد تسمّى الهيولى أو المادّة الأولى وهي واحدة لجميع الموجودات. على أننا إذا اعتبرنا ترتيب الموجودات، سمّينا مادّة مطلق شيء قابل للتحوّل: فنقول مثلاً عن البيضة إنها مادّة الفرخ وعن النحاس إنه مادّة التمثال بالرغم من كون البيضة مادةً وصورة والنحاس أيضاً مادةً وصورة بحد ذاته. وهكذا كل شيء هو صورة بالنسبة إلى ما دونه ومادّة بالنسبة إلى ما فوقه.

وتترتب الموجودات بالنظر إلى صورتها: فكلما غلبت المادّة على الصورة (الكميّة

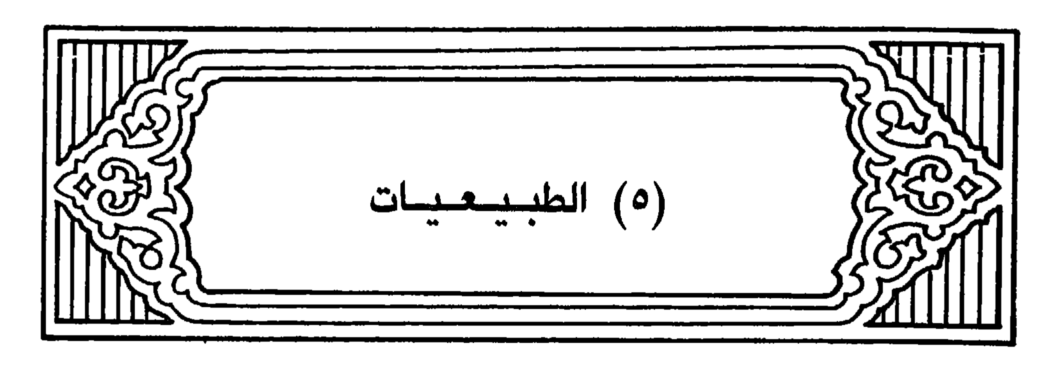
على الكيفيّة) كان الموجود أدنى إلى درك الوجود، وكلّما غلبتِ الصورة على المادّة كان الموجود أرقى درجةً في سلم الوجود. حتى إننا نعتبر المادّة المطلقة عبارة عن العدم، والصورة المطلقة عبارة عن الوجود المطلق.

إن اعتبار الموجودات من حيث المادّة والصورة هو مجرّد اعتبارٍ وجودي لا تدخل فيه الحركة والتحوّل. لذلك هناك اعتبار آخر لها يُدخِل مفهوم الحركة والتحوّل وهو اعتبارها من حيث القوّة والفعل.

فالقوّة هي الإمكان أي الاستعداد، وليست بأيّ شكلٍ وجوداً مُحصّلاً حقيقيّاً. فلو اعتبرنا وجود الفرخ بالنسبة إلى البيضة، لقلنا إنه موجود بالقوة فيها. ولكنّ هذا لا يعني إنه موجود بشكل مصغّر... وإنما يعني فقط أن هناك إمكانيّة تحوّلٍ في البيضة، بالنظر إلى تركيبها الخاصّ، إلى جوهرها، والذي يجعلها، تحت تأثير العوامل الطبيعيّة، قابلةً للتحوّل إلى فرخ دون سواها.

والوجود الفعليّ هو الوجود الحاصل. فكل كائن باعتبار الحالة الموجود عليها الآن يسمّى وجودُه وجوداً بالفعل. وإذا نظرنا إلى الموجودات من ناحية أفضليتها قلنا إن الوجود الفعلي أفضل من الوجود بالقوّة، والصورة هدف للمادّة. ومن ناحية الأسبقيّة في الوجود قلنا إن الوجود بالفعل أسبق من الوجود بالقوّة والصورة أسبق من المادّة. ولا بدّ هنا من ملاحظة الأثر الأفلاطونيّ الذي بقي في فلسفة «أرسطو».

• • •



# (٥) الطبيعيات

كان غرض الفلسفة الأولى، إكتشاف الصفات العامة للوجود وترتيب الكائنات في أجناس وأنواع كلّيّة بواسطة الحدّ. وأمّا غرض الطبيعيّات فهو أن نتناول بالبحث هذه الأجناس والأنواع وندرس خصائصها بالتفصيل. على أننا سوف نقتصر من دراسة الطبيعيّات الأرسطيّة على مبادئها الكبرى وهي المتعلّقة بالأسباب والحركة وبعض المفاهيم المهمّة كمفهومَي الزمان والمكان. بهذا المعنى تكون دراستنا للطبيعيّات دراسة لفلسفة الطبيعة لأن «أرسطو» لم يكن يفرّق بين الاثنتين.

**الحركة**: هي ظاهرة عامة في الوجود الطبيعي. وحول مفهوم الحركة اختلف كثير من الفلاسفة كما مرّ معنا. أما أرسطو فإنه يميّز أربعة أنواع هي:

١ ـ حركة التغيّر في الكيف أو حركة التحوّل والتبدّل.

٢ ـ حركة التغيّر في الكمّ أو حركة الزيادة والنقصان.

٣ ـ حركة الانتقال أو التغيّر في المكان، أو النقلة كما سمّاها العرب.

٤ ـ حركة الكون والفساد وهي حركة إيجاد الجواهر وإعدامها وهي ليست موضوع دراسة للطبيعيّات.

أما الحركات الأولى الثلاث، وعلى الجملة، كل حركة موضوع دراسة، فيمكن أن تُعرَّف بأنها انتقال من حال القوة إلى حال الفعل، أو من المادة إلى الصورة. فالحركة ليست مادّة ولا صورة وإنما هي حالة وسط يمر بها الكائن من القوة إلى الفعل. وهي صفة من صفات الجوهر الثابت لأنها تُسند إليه: «لا حركة بدون شيء متحرك».

والآن ما الذي يجعل الكائن ينتقل من حال إلى حال ويكتسب ميزاتٍ جديدةً نتيجة هذا الانتقال؟ بكلام آخر ما أسباب الحركة؟

ينتقد «أرسطو» الذين قالوا بسبب واحد، كما ينتقد الذين جعلوا الأسباب لا حصر لها، لأن القولين يؤدّيان إلى إنكار وجود العلم الصحيح. وفي رأيه أن تفسير الحركة يقضي بوضع أربعة أسباب فقط أو عِلَل هي:

١ ــ العلّة المادّيّة وهي ما منه يتكوّن الموجود.

٢ ــ العلّة الصُوْرِيّة وهي التي تميّز الموجود من غيره.

٣ ــ العلّة الفاعلة وهي التي تؤثّر في الموجود تأثيراً إيجابياً.

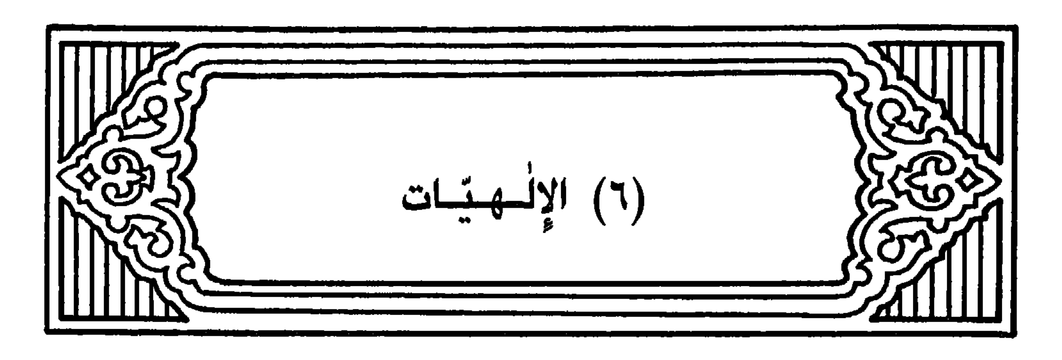
٤ ــ العلّة الغائيّة وهي التي تسيّر العلّة الفاعلة وتجعلها تفعل فعلاً معيَّناً في موجود معين.

والملاحظ أن هذه العلل الأربع يمكن أن تُرَدّ إلى علّتَين: المادّة والصورة، لأن العلة الفاعلة لا تكون كذلك إلاَّ من حيث هي صورة، كما أن العلّة الغائيّة هي صورة أيضاً. ويمكن أن يقال أيضاً أن هاتين العلّتين تنتهيان إلى علّة واحدة هي الجوهر إذ لا مادة إلاَّ في جوهر ولا صورة إلاَّ في جوهر أيضاً.

يتبيّن من هذه الملاحظة كيف يجتهد «أرسطو» في إرجاع جميع المفاهيم الطبيعيّة إلى مفهوم الجوهر، إذا الجوهر هو الموجود على الحقيقة وهو المفهوم المطلق الوحيد في الفلسفة الأرسطيّة. وعلى هذا الضوء نفهم تعريفَي «أرسطو» للمكان والزمان. فهو يقول في الزمان إنه. «السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ». بكلام آخر المكان عبارة عن سطوح الأجسام وحدودها لبعضها. وهذا التعريف مهمّ جداً إذ يجعل المكان تابعاً في وجوده لوجود الأشياء بحيث يمكن القول: حيث وجدت الأشياء وُجد المكان وحيث لا وجود للأشياء لا وجود للمكان. فالمكان إذاً صفة من صفات الجواهر الجسمية.

وكذلك حد الزمان أنه نتيجة الحركة. بحيث لا يمكن أن يقاس الزمان ولا أن يُقدَّر إلاَّ بقياس الحركة أو بتقديرها، وما دامت الحركة تابعةً للجوهر والزمان تابعاً لها، فالزمان أيضاً تابع في وجوده لوجود الجوهر.

أخيراً يمكن أن نلاحظ أن التعريف الذي أعطيناه للمكان يجعل وجود الخلاء بحصر المعنى، أمراً متناقضاً. لأن الخلاء بهذا المعنى المطلق هو مكان لا شيء فيه. ولكن وجود المكان يتوقف على وجود شيء فالخلاء لا وجود له.



# (٦) الإلـهيّـات

إن موضع دراسة الإلهيات الأرسطية، يأتي بشكل منطقيّ بعد دراسة الطبيعيّات، وذلك لأن الإلهيات لا تهدف هنا، إلى إثبات وجود الخالق، أو وجود الحقّ والخير والجمال، بقدر ما هي بحث عن الأسباب الأولى التي تفسر تفسيراً نهائياً ما نراه من حركة طبيعيّة. فبعد أن وضع «أرسطو» في مصادرات طبيعيّاته هذا القول: «لا ينتقل الكائن من حال القوة إلى حال الفعل، (أي لا يتحرك) إلاّ تحت تأثير سببٍ موجودٍ بالفعل»، وجد أن كلّ حركة تفترض وجود عنصرين: العنصر المحرِّك والعنصر المتحرِّك. فإذا كان من الممكن أن نجد كائناً محرِّكاً ومتحرِّكاً في آن معاً، فهو ليس كذلك بالنسبة ذاتها، وإلاّ أنكرْنا قانون عدم التناقض. فالنتيجة الأولى إذاً هي قولنا: **لكل حركة محرِّك**.

والسؤال الآن، هل يمكن أن تكون سلسلة المحرِّكات غير متناهية؟ الجواب: كلا. والسبب في ذلك أن كلّ حركة تابعة في وجودها لوجود جوهر ما، وكل جوهر متحرِّك أو محرِّك هو جوهر جزئيّ متناه إذاً الأسباب متناهية.

والسؤال الثاني: هل يمكن أن يكون السبب الأوّل محرِّكاً ومتحرِّكاً في آن معاً؟ الجواب كلا. وبرهانه، أنه لو كان متحرّكاً لكان منفعلاً، أعني له فاعل فلم يكن هو المحرِّك الأول.

خلاصة ما تقدم: لا يمكن تفسير وجود الحركة الطبيعيّة، إلاّ إذا سلّمنا بوجود محرِّك أوّل غير متحرّك. وهذا المحرّك الأوّل هو موجود فعليّ لأن الحركة موجودة بالفعل وليست موجودة في الذهن فقط. ومن صفات هذا المحرّك الأوّل:

- إنه قديم لأنه الأوّل ولا يأتي شيء من لا شي.
- إنه صورة بلا مادة لأنه فعلٌ محض وليس منفعلاً ولا متأثّراً بشيء.

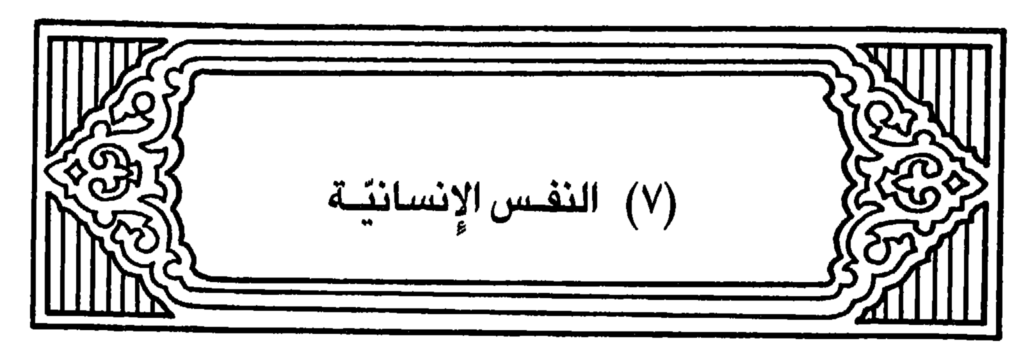
ـ إنه غاية الغايات إذ كل غاية هي كذلك من ناحية ما هي صورة وكمال.

ـ إنه لا يحرك العالم بالتماسّ ولا بالإرادة ولا بالعلّة الفاعلة بل بالعلّة الغائيّة.

ـ إنه لا يحتلّ حيّزاً مكانياً إذ المادّة هي الحيّز ولا مادّة فيه.

ـ إنه يحرّك العالم بحركة دائمة لا أوّل لها ولا آخِر إذ لا يُفترض فيه التغيّر لعدم وجود ناحية الانفعال أو المادة فيه.

• • •



# (٧) النفس الإنسانيّة

يميّز «أرسطو» أربع درجات في النفوس. فهناك:

١ ــ النفس الطبيعيّة وهي صورة الجماد.

٢ ــ النفس النباتيّة وهي صورة النبات، وتعريفها أنها كمال أوّل لجسم طبيعيٍّ آليّ (أي عضويّ) ذي حياة بالقوّة من جهة ما ينمو ويغتذي ويتناسل.

٣ ــ النفس الحيوانيّة وهي صورة الحيوان وتعريفها أنها كمال أوّل لجسم طبيعيٍّ آليّ من جهة ما يُحسّ ويتحرّك.

٤ ــ النفس الإنسانيّة وهي صورة الإنسان وتعريفها أنها كمال أول لجسم طبيعيٍّ آليّ من جهة ما يدرك المعقولات.

تُظهر هذه التعريفات مراتبَ الكائنات وأنّ كلّ مرتبة هي صورة بالنسبة إلى ما دونها ومادّة بالنسبة إلى ما فوقها. أما قوى النفس الإنسانيّة فيمكن ترتيبها على الشكل التالي:

(أ) القوى الحيوانية
- ١ ــ المدرِكة
  - ــ إدراك ظاهر: الحواس الخمس الظاهرة.
  - ــ إدراك باطن: الحس المشترك ــ المخيلة ــ الحافظة أو الذاكرة.
- ٢ ــ المحرّكة
  - ١ ــ الشهوة.
  - ٢ ــ اللذّة.

(ب) القوة العاقلة
- ــ عقل هيولانيّ ــ عقل منفعل.
- ــ عقل بالفعل ــ عقل فعّال.

إن الكلام على قوى النفس الإنسانيّة كلّ على حدة، لا يعني أنها تكشّل أجزاءً مستقلة. فالنفس صورة، ومن أُولى خصائص الصورة أنها وحدة لا تتجزأ. ولذلك فنحن

هنا لا نتكلم على ملكات مستقلة وإنما نتكلم على وظائف متعددة لِذاتٍ إنسانيّة واحدة هي الجوهر الإنسانيّ.

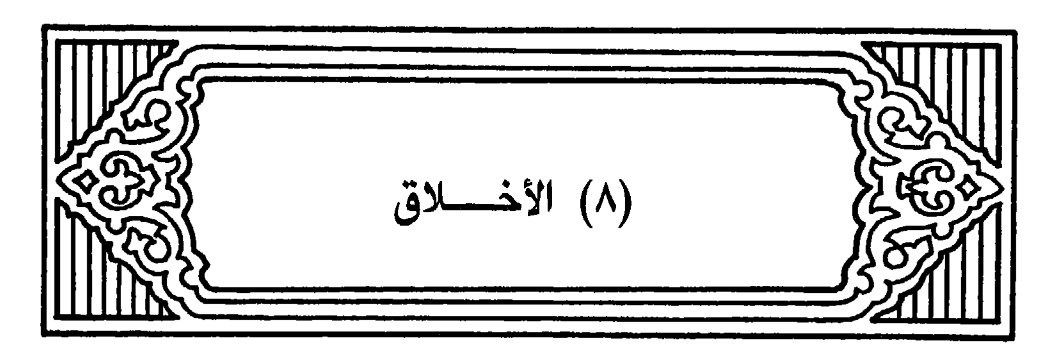
وقوى النفس تبدأ كما قلنا بالإحساس الظاهر. وتعريف الإحساس أنه فعلٌ مشترك بين الحاسّ والمحسوس. والصلة بين الاثنين ليست جوهريّة ولا عرضيّة وإنما هي صلة تضايف. أما الحواسّ الظاهرة الخمس فقد تخصّصت كل حاسّة منها بنوع من أنواع المحسوسات عدا حاسّة اللمس التي يقول فيها «أرسطو» إنها حاسّة غامضة يشبه أن تكون مركّبة من عدّة حواسّ.

أما الإحساس الباطن فإنه يبدأ بالحسّ المشترك. ولهذا الحسّ المشترك عدّة وظائف: إنه أوّلاً أساسٌ لسائر الحواسّ لأنه هو الذي يجمع ما تفرّق منها. وهو ثانياً يدرك من المحسوسات ما لا يُحَسّ بحسّ ظاهر كالجوع والعطش والأبعاد والحركة... والوظيفة الثالثة أنه مبدأ الشعور بمعنى أنه يجعل الإنسان يشعر بما يُحسّ به.

وبَعد الحسّ المشترك تأتي المخيِّلة ووظيفتها أنها تتناول الصور من الحسّ المشترك وتركّب منها صوراً جديدة.

ثم تأتي الحافظة أو الذاكرة، ولم يميّز أرسطو بين الاثنتين وإنما ميّز بين التذكر العفويّ والتذكّر الإراديّ. أما الأوّل فإنه يحصل بموجب قوانين ترابط الأفكار الثلاثة وهي قانون التشابه وقانون التضادّ وقانون التقارب. والتذكّر العفويّ شيء مشترك بين الإنسان والحيوان. أما التذكّر الإراديّ فإنما يحصل عن سابق عزم وتصميم وليس بشكل عفويّ. وفي التذكّر الإراديّ يدرك الإنسان الماضي ويعرف أنه شيء مضى.

وفي ذروة القوى النفسيّة تأتي القوّة العاقلة. وقد عرفنا بأن العقل البشريّ يكون في بادىء الأمر عقلاً بالقوّة. ولذلك سمّاه «أرسطو» عقلاً هيولانيّاً أي هو العقل القابل لأن يتحوّل إلى عقل بالفعل. ثم إذا تجمّعتِ الصور الجزئيّة في الحافظة، وأثّرت هي والعقل الفعال في العقل الهيولانيّ، سمّي عقلاً منفعلاً وأصبح عقلاً بالفعل، أي أصبح بإمكانه مطالعة المعقولات مطالعة فعليّة. ولكنّ أرسطو أضاف إلى هذه الأقسام عقلاً آخر دعاه العقل الفعّال، لأنّ العقل (كجميع الأشياء) لا ينتقل من حال القوّة إلى حال الفعل إلاّ تحت تأثير شيء موجود بالفعل. ويقول «أرسطو» في هذا الجزء من النفس إنه قد يوجد مفارِقاً وعندها يكون خالداً.



# (٨) الأخـــلاق

يربط «أرسطو» السعادة باللذّة. واللذّة على أنواع، وكذلك السعادة على أنواع أيضاً. فهناك اللذّة الحسّيّة واللذّة السياسيّة واللذّة العقليّة القائمة على حياة التأمّل والنظر والتفكير الخالص. والسعادة في كل شيء هي في أن يحقّق الكائن الكمالَ الممكن بالنسبة إلى ذاته. ولما كان كمال الموجودات على درجات فإن سعادة الإنسان القصوى لا تكون إلّا بدوام اللذّة العقليّة أي الكمال العقلي.

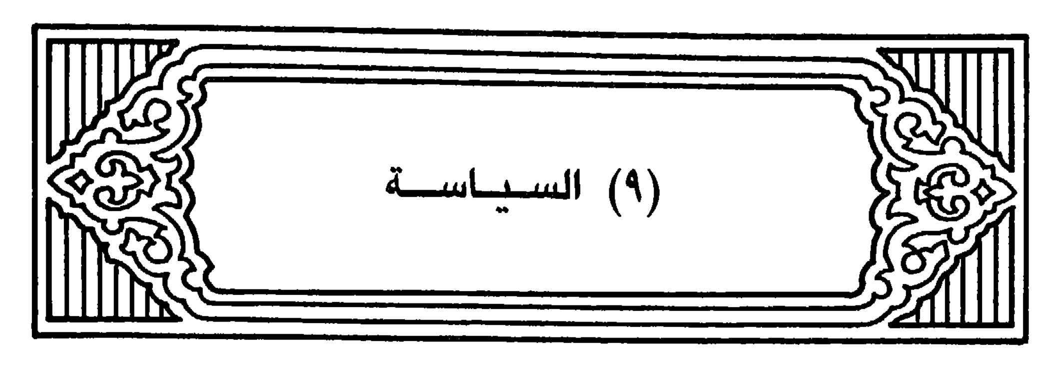
واللذّة في مفهومها هذا هي الفضيلة التي تتجلى في مسلك الاعتدال أي الوسط الذهبيّ الذي عرف به مذهب «أرسطو». فكلّ فضيلة هي وسط بين إفراط وتفريط. فالشجاعة وسط بين إفراط هو التهوّر وتفريط هو الجبن. وكذلك الكرم... على أن الوسط الذي يتكلّم عليه «أرسطو» ليس وسطاً رياضيّاً ثابتاً. بل يكون وسطاً بالنظر إلى الظروف الملائمة أو غير الملائمة. فما هو وسط بالنسبة إلى إنسان قد يكون إفراطاً أو تفريطاً بالنسبة إلى إنسان آخر.

وجملة القول إن «أرسطو» لا يعتبر الفضيلة ميلاً فطريّاً في النفس. بل هي عادة اكتسبناها بالإرادة الواعية. فكما أن النفس تولد عالِمةً بالقوة كذلك هي فاضلة أو شرّيرة بالقوّة ثم تأتي الأفعال الإراديّة التي تجعلها فاضلةً أو شريرةً بالفعل.

أما العدالة، فقد جعلها أرسطو على ثلاثة ضروب: فهناك عدالة تمييزية تأخذ بالاعتبار مكانة الأشخاص، وهي تقوم على المبدأ التالي: لكل حسب استحقاقه.

وهناك عدالة تعويضيّة تحاول التخفيف من حدّة الفروق الناجمة عن العدالة الأولى وشعارها: على كلّ إنسان ما يتوجّب عليه، ولكلٍّ حسب حاجاته.

وأخيراً هناك عدالة تبادليّة وهي العدالة الحسابيّة المطلقة التي تقوم على المعادلات الرياضيّة. وهي عدالة تجارية وليست عدالة إنسانيّة.



# (٩) السياسة

تمتاز سياسة أرسطو عن سياسة أفلاطون بأنها مبنيّة على الملاحظة والمقارنة. فهمّه الأول أن يعرف ما هو كائن وليس ما يجب أن يكون. ومن هنا كانت أبحاثه السياسيّة أقرب إلى الدروس الاجتماعيّة الموضوعيّة منها إلى الأبحاث النظريّة الفلسفيّة. وقد بدأ أرسطو بحوثه في السياسة بجمع أكبر عدد ممكن من الدساتير المختلفة في المدن المختلفة، ضمَّنها كتابَه في السياسة. ولم يبقَ منها سوى دستور الاثينيّين. وقد انتهى أرسطو إلى النتائج التالية:

«الإنسان مدنيّ بالطبع» أي لا بد له من حياة في المجتمع، كما أن المجتمع لا بدّ له من تدبير سياسيّ عاقل. والأسرة هي النواة الحقيقيّة للمجتمع. وإذا نمت الأسرة كانت القرية ثم المدينة. وصلة الفرد بالدولة فيها الكثير من الاستقلال. لأن أرسطو يترك للأسرة دوراً كبيراً من الوجهة الأخلاقيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

وممّا يذكر أن «أرسطو» أجاز الرقّ في المجتمع. ولكنّه يفسر حالة الرقيق تفسيراً اقتصادياً إذ يقول: «متى حلّتِ الآلة محلّ الرقيق أُعتق هذا من العبوديّة».

وقد علّل «أرسطو» اختلاف الأنظمة والدساتير في المدن المختلفة بأنه ناشىء عن الاختلاف في توزيع الوظائف من جهة أولى، وعن اختلاف الأحوال الطبيعيّة كالمناخ وطبيعة الأرض ومنتوجاتها وقربها من البحر أو بعدها عنه. . . من جهة ثانية.

● ● ●

## الفصل الثالث

# الفلسفة اليونانية بعد «أفلاطون» «وأرسطو»

(١) طابعها العامّ.

(٢) تفاعل الثقافات في القرون الأولى للميلاد.

(٣) الأفلاطونية المحدثة: «أفلوطين»:

(أ) عصره.

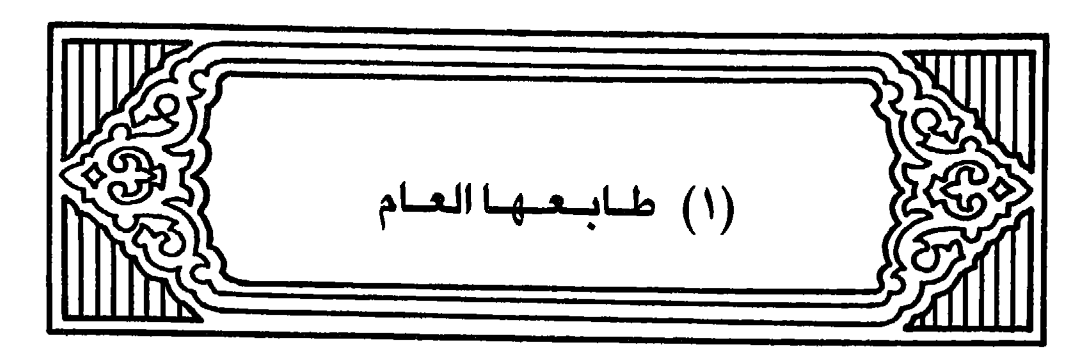
(ب) حياته.

(ج) فلسفته:

١ ـ الجدل الصاعد.

٢ ـ الجدل الهابط.

٣ ـ هدف النفس الإنسانيّة.



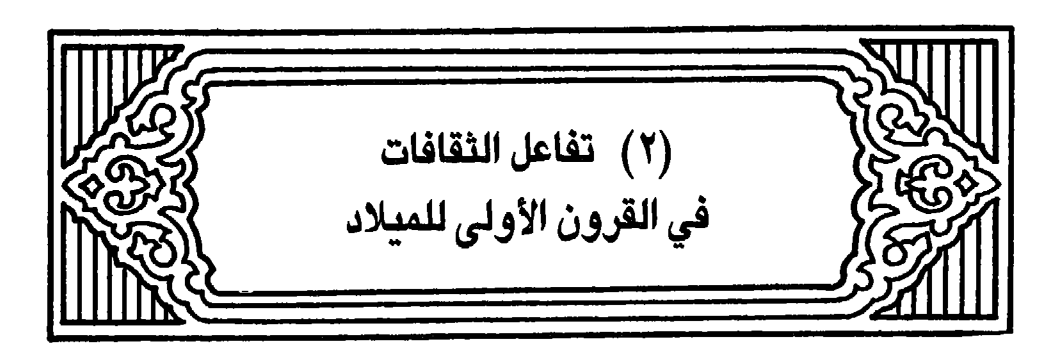
## (١) طابعها العام

من المعروف، أن الفلسفة اليونانيّة بلغت ذروتها مع «أفلاطون» «وأرسطو». لذلك فإننا لا نجد كبير ابتكار في المدارس التي عقبت هذين القطبين من أقطاب الفلسفة إطلاقاً، حتى مجيء ديكارت في القرن السابع عشر، حين أعطى الفلسفة توجيهاً خاصّاً، وحياةً جديدة كانت كفيلة بجعلها تتكيّف مع ذهنيّة النهضة العلميّة الطالعة.

وعليه، فإن جميع المحاولات الفلسفيّة من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعده، محصورة في نطاق ضيّق جداً، غالباً ما نراه لا يتعدى إطار الأخلاق أو «الحكمة المسلكيّة» كما دعاها العرب فيما بعد. وإن تعدّى هذا النطاق إلى الطبيعيّات مثلاً، كما هي الحال عند الأبيقوريين والرواقيين، فإن الطبيعيّات لم تكن عند هؤلاء غاية بنفسها، ولكنها وسيلة تساعدنا على تفهم الحياة لكي نعرف كيف نقوّم سلوكنا حسب مقتضيات الطبيعة.

لذلك فإننا نؤيّد ما قاله المؤرخ الفرنسي برهيه (Bréhier) بصَدَد الفلسفة الأفلوطينيّة، من أنه على الباحث ألاّ يلتمس في هذه الحقبة تفسيراً واضحاً لمظاهر الكون لأن أصحاب الفلسفة آثروا الابتعاد عن المشاكل النظريّة ودأبوا على الغوص في المشاكل العمليّة التي تجابه الإنسان في حياته اليومية. هذا ما نجده في القرون الثلاثة الأخيرة التي سبقت الميلاد، عند صغار السقراطيين والرواقيين، والأبيقوريّين والشكاكين، وصولاً إلى الأفلاطونيّين المحدثين في القرون الثلاثة الأولى الميلاديّة.

● ● ●




# (٢) تفاعل الثقافات في القرون الأولى للميلاد

هكذا ينتهي دور الفلسفة اليونانيّة الأصيلة إلى مذاهب، لا يهمّها اليقين الفلسفيّ بقدر ما تهمّها السعادة الإنسانية وكيفيّة تحصيلها. وقد صادف دورَ انحطاط الفلسفة الإغريقيّة وقلَة الإبداع فيها، تجددٌ عظيم في السياسة والعلوم وتفاعل الثقافات. فبعد موت الإسكندر الكبير في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد (٣٢٣) وتجزؤ ملكه، انتشرتِ الثقافة الهلّينيّة في حوض البحر الأبيض المتوسط وتعارف العالَمُ اليونانيّ والعالَم الشرقيّ وتأثّر كل منهما بالآخر. وأدّت هذه الحركات الجديدة إلى ظهور حواضر فلسفيّة جديدة في «الإسكندرية» «وإنطاكية» «وردوس»، حيث ساهم الشرقيون، وخاصة الساميون منهم، بقسط كبير من العلم والفلسفة.

وقد قابل أيضاً الانحطاط الفلسفيّ نهضةٌ علمية كبيرة، حتى أصبح القرن الثالث قبل الميلاد من أخصب عصور العهد القديم بعلمائه المشهورين، الذين عنوا بالعلوم القديمة فهذّبوها وزادوا عليها. وحسبنا أن نذكر هنا بعض الأسماء المشهورة «كاقليدس» (٢٣٠ ــ ٢٧٠) صاحب «مبادىء الهندسة» الذي علّم في «الإسكندرية»، «وأرخميدس» السرقوصي (٢٨٧ ــ ٢١٢) الذي قَدِم «الإسكندريّة» في شبابه وجمع بين النظر والعمل، فكانت له أبحاث رياضيّة واكتشافات علميّة قيّمة، منها آلات حربيّة ومرايا محرقة وآلات رصد وغيرها، وأخيراً «أرسطرخوس» الساموسي الفلكيّ الكبير الذي أكدّ ثبوت الشمس وجعلها مركز العالم.

ولقد كانت حملة «الإسكندر» على الشرق خصبةً من ناحيتها العلميّة لأنها أظهرت لليونان ثقافاتٍ لم يعرفوها من قبل إلاّ لماماً، ونشرت ثقافتَهم في بلاد الشرق التي ظلّت بمعزل عنها حتى ذلك الحين. وقد بلغ اتحاد الشرق بالغرب ذروته أيام الإمبراطوريّة

الرومانيّة التي كانت، كما قيل، رومانيّة الهيكل، يونانيّة الروح، لأن اللغة اليونانيّة والثقافة اليونانيّة كانتا، اللغة والثقافة المعتمدتين في جميع أنحاء الإمبراطورية، إلى جانب اللغات المحليّة المتعدّدة. وقد كان لقيام هذه الإمبراطورية أثر بعيد المدى من حيث انفتاح المدن على غيرها فزال بزوال عهد المدن المغلقة التقيّد القديم بديانة الآباء والأجداد، وأصبح الناس، وهم أعضاء في أمبراطورية واسعة بعد أن كانوا مواطنين في مدينة، أحراراً في اختيار من يطمئنّون إليه من الآلهة المحلّيين والأجانب، وما يروقهم من العبادات أياً كان مصدرها. فأضحت الديانة أمراً شخصياً بعد أن كانت تقليداً وطنياً، وأصبحت الدعوة مستطاعةً وقابلةً للاستجابة.

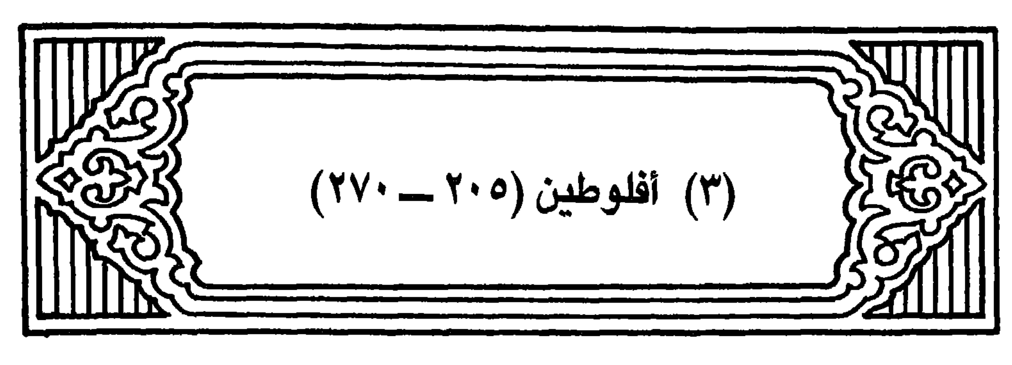
في هذا الوسط أخذت الفلسفة تتحوّل شيئاً فشيئاً إلى الدين تحت تأثير الشرق في اليونان وذلك قبل ظهور المسيحية. وبعد ظهورها سيحتدم النقاش بين أصحاب العقل وأصحاب العقيدة فتصبح المعضلة الكبرى، كما سنراها في الفلسفة الإسلامية، التوفيق بين معطيات الفلسفة ومعطيات الوحي ومركز كل منهما. وقد نشأت في القرون الأولى للميلاد مذاهب فلسفيّة متعدّدة تدور جميعها حول هذه المعضلة. وكان من أبرزها المذهب الغنوصيّ أو الأدريّ. والمذهب الغنوصيّ، ليس من صنع فيلسوف واحد، ولم يحتلّ فترة قصيرة من التاريخ، بل امتد وتلوّن منذ القرن الأوّل الميلاديّ حتى الرابع منه واستمرّ له أتباع إلى القرن العاشر. ويتلخّص هذا المذهب في المحاولات التي قام بها رجال الدين من كل مذهب، لدمج الفلسفة بالدين وللقول إن المعرفة واحدة لا تتجزأ والمعرفة الحقيقية الوحيدة هي معرفة بارىء الوجود والاتّحاد به اتحاداً تامّاً. فالمعرفة لا تكون بالأشياء المادّيّة لأن جذورها تمتد بعيداً في العقل، والعقل مصدره الله. فالمعرفة اتّحاد وهي طريق الخلاص الوحيد.

وقد كان من الطبيعيّ، بعد أن سادت الروح الدينية هذا العصر أن يزداد الإقبال على كتب «أفلاطون» وأن توضع الشروح عليها، وبالأخصّ على «طيماوس». وقد قام جدل طويل حول ما يذكر هذا الكتاب عن كيفية خلق العالم، فكانت الكثرة على أن العالم قديم، وكان اليهود والنصارى على أنه حادث مصنوع.

وهكذا اتّجهت الأنظار شيئاً فشيئاً نحو الفلسفة الأفلاطونيّة فأخذ اتباع «أفلاطون»

يكوّنون «لاهوتاً» على مذهبه طيلة القرون الثلاثة بعد الميلاد. ويمكن تعريف هذه الأفلاطونيّة الجديدة بأنها محاولة لوضع فلسفة دينيّة أو دين مفلسف، وهي مذهب قام على أصول أفلاطونيّة وتمثّل عناصرَ من جميع المذاهب من فلسفيّة ودينية، يونانيّة وشرقيّة. غير أن رجاله حرصوا على الاحتفاظ بالروح اليونانية الصافية، فأبوا إلاّ أن يتمثلوا الوجود وكأنه هندسة كبرى خالية إلاّ في النادر، من الممكن والحادث، وخاضعة للضرورة. وبهذا، فإن هؤلاء المفكرين يعارضون أساساً جميع الأديان، ومنها اليهوديّة والمسيحيّة مع تأثرهم بها، ويعارضون «أفلاطون» نفسه في تصوّره الصانع يتدخل مباشرة في شؤون الخلق طوعاً لخيريّته، وينظّم العالم وَفقاً للمُثُل. وهم يرون وجوب تأويل القصص الأفلاطونية إلى ما ترمز إليه من المعاني الفلسفيّة. والأفلاطونيّة الجديدة هذه سوريّة إسكندرانيّة أثينيّة، وأشهر أعلامها «أفلوطين».

• • •



# (٣) أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠)

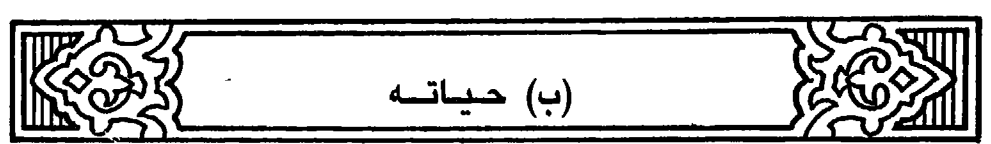
## (أ) عصره

إن القرن الذي عاش فيه «أفلوطين» هو عهد اضطراب وقلق، شوهد فيه انهيارُ الوثنيّة والحضارة القديمة، في سلسلة من الحروب والنكبات، كالطاعون والجوع، مما أفقر الإمبراطوريّة الرومانيّة ونهك قواها. وقد انتقل الحكم في هذه الفترة من أيدي الأباطرة المثقّفين أمثال «مرقس أوريليوس» الذي كان ينتمي إلى الرواقيّة والذي كتب باليونانيّة مذكّراتِه المشهورة، إلى أيدي جماعات بربريّة، تجهل الفلسفة والآداب والعلوم، وتتنكر لها. وقد ذكرالمؤرخ الإيطالي «فريرو» في كتابه «انهيار الحضارة القديمة» أن الانحطاط عمّ جميع مرافق الحياة، وأن الدين الوثنيّ الذي كان أساس الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة، دخل في دور الاحتضار، وطغت الديانات الشرقيّة، وتشابكت الشعوب والديانات والحضارات في مزيج غريب. أما في الحقل الفلسفيّ فإن المذاهب اليقينيّة قد تزعزت أركانُها أمام هجمات المتشكّكين العنيفة.

ففي مثل هذا الجو من الاضطراب والقلق، راحت بعض العقول تسعى وراء السعادة في عالم غير هذا العالم، وتبحث في الفلسفة عن طريق للتحرّر والخلاص، فأصبحت الفلسفة من هذا القبيل، واسطة للخلاص لا غاية بحدّ ذاتها.

ولم يكن قصد «أفلوطين» أن يعلّم تلامذته حقائق جديدةً، بقدر ما كان قصده إعدادهم لحياة سعيدة. «فأفلوطين» فيلسوف ومتصوّف في آن واحد. وهو عندما يسعى إلى فهم الحقيقة، يحاول أن يتعدّى المادّة ويطهر، حتى يتصل بالعقل الإلهيّ. ومن هنا كانت فلسفة «أفلوطين» تدور حوْل مشكلتَين رئيسيتَين، جمع بينهما «أفلاطون» وفرّق بينهما «أرسطو» وهما: مشكلة دينيّة أخلاقيّة وهي مشكلة مصير النفس وطريقة إعادتها

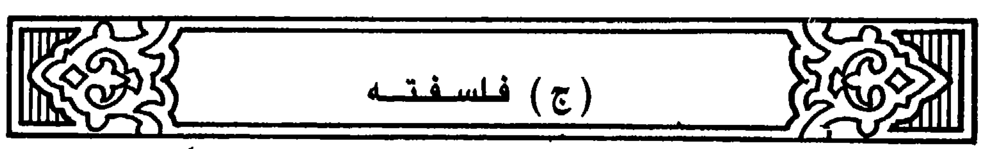
إلى طهارتها الأولى، ومشكلة فلسفيّة، هي مشكلة تركيب الكون وتفسيره تفسيراً عقلياً واضحاً. ويرى «إميل برهيه» «Bréhier» أن المسألتين عند «أفلوطين»، متّصلتان اتّصالاً وثيقاً، بحيث تُكمل الواحدة الأخرى، لأن اكتشاف مبدأ الكائنات، وهو الغرض من النظر الفلسفيّ، هو في رأي «أفلوطين»، نهاية المطاف أي تقرير المصير.



## (ب) حياته

وُلد «أفلوطين» سنة ٢٠٥ في «ليقوبوليس» (أسيوط) من أعمال «مصر» الوسطى. ولا نعرف كثيراً عن أسرته «لأنه كان يخجل من وجوده في جسد ويأبى أن يذكر شيئاً عن أهله ووطنه» «كما يقول «فرفوريوس» الصوري تلميذُه والمترجمُ لحياته. وقد لازم «أمونيوس سكاس» مدة طويلة، ثمّ أراد أن يطّلع على آراء الفرس والهنود، فالتحق بحملة عسكريّة على بلاد فارس. ولكنّ هذه الحملة، بعد أن نجحت في طرد الفرس من سوريا، فشلت في العراق، فلجأ «أفلوطين» إلى إنطاكية»، ثم ارتحل منها إلى «رومة» حيث أقام حتّى وفاته. وكان مجلسه حافلاً بالعلماء وكبار رجال المدينة، حتى تتلمذ له الإمبراطور وزوجته، لسموّ روحه وعظيم حكمته في إرشاد مريديه في الحياة الروحيّة.

ولم يعرف العرب كثيراً عن أفلوطين نفسه. ولكنهم تعرّفوا إلى مذهبه بواسطة تلميذه «فرفوريوس» الذي جمع رسائله الأربع والخمسين وقدّم لها بترجمة لحياته ووزّعها على ستة أقسام في كل قسم منها تسع رسائل فسمّيت بالتاسوعات. ويمكن أن يقال إن الأُولى خاصّة بالإنسان والثانية والثالثة بالعالم المحسوس والرابعة بالنفس والخامسة بالعقل والسادسة بالوجود الدائم أو العالم العلوي وقد بقيت جميعاً.



## (ج) فلسفته

تقسم فلسفة «أفلوطين» من حيث منهجُها إلى قسمَين رئيسيّين أو جدلَين متعاكسَين:

١ ــ جدل صاعد ينطلق من الموجودات إلى الواحد.

٢ ــ جدل هابط ينزل من الواحد إلى الموجودات المتعدّدة. فكيف تصوَّر «أفلوطين» جدله الصاعد؟

إن نقطة انطلاق «أفلوطين» هي البحث عن وحدة الكائنات وعن سبب هذه الوحدة. وقد لاحظ «أفلوطين» أنّنا إذا نظرنا إلى الموجودات رأينا أنها تكون على ما هي عليه بالوحدة. فالجيش مثلاً لا يؤلّف جيشاً إلاّ بقدر ما يؤلّف وحدة. والقطيع كذلك والأمّة كذلك. والبيت والسفينة لا وجود لهما إلاّ إذا كانا حاصلَين على الوحدة. هذا فيما يتعلّق بالكمّ المنفصل. وأمّا الموجودات التي تدخل في الكمّ المتّصل، فمن الواضح أنه إذا انعدمت وحدتها انعدم وجودها الخاصّ. هذا ما يصحّ على النبات والحيوان والإنسان كما يصحّ أيضاً على الجماد. وإذا نحن نظرنا إلى الكائن الحي رأينا أن الصحّة توجد حيث توجد وحدة التنسيق في الجسم، والجمال حيث وحدة الانسجام، وتكون الفضيلة إذا ما اتّحدت أجزاء النفس في وحدة متجانسة. والنفس هي التي تصنع الجسم وتعطيه الوحدة والنظام.

وما يصحّ على الكائن الجزئيّ يصحّ على العالم بأجمعه في نظر «أفلوطين». فالعالم لا يؤلّف وحدةً هي الكون، إلاّ لأنّ له نفساً كلّيّة تجمع أجزاءَه المتفرقة بطبيعتها. ولكنّ هذه النفس، وهي التي تبلورت في أشكال مختلفة في الكائنات الجزئية، ليست عينَ الوحدة بل تشترك في الوحدة. لذلك يجب أن نرجع إلى مبدأ أسمى هو العقل، لكي نفسّر وحدة النفس. فالعقل هو الذي يجمع أجزاء النفس ويتعقّلها بصوَرٍ بسيطة كلّية. وكما أن في الإنسان عقلاً يحتوي على الصور المجرّدة، هكذا أيضاً في الكون عقل كلّيّ يجمع مُثُلَ الأشياء جميعاً في وحدة لا تتجزأ. فالمُثُل إذاً في العالم الأفلوطيني، لا تتمتّع بالاستقلال النسبيّ في الوجود كما هي الحال عن «أفلاطون»، لأنّ كلّ مثال لا يكوّن الوحدة التامة بل إن العقل الكليّ هو الذي يجمع أشتات هذه المُثُل ويجعلها معقولة بالمعنى الصحيح.

غير أنّ هذا الموجود العاقل، (أي العقل الكلّيّ) لا يخلو موضوع تعقّله من أن يكون هو نفسه فيكون مزدوجاً لا بسيطاً، أو مغايراً له فيكون موضوعه سابقاً عليه. وفي الحالتين، فإن العقل يوجد على ناحيتين: ناحية الذات وناحية الموضوع. ولذلك كان البحث عن الوحدة المطلقة لا يتوقّف عند العقل الكلّيّ بل يرقى إلى **الواحد** بالذات. وهذا الواحد يجب أن نتأمله بالعقل الصرف. وهو ما دام قبل العقل الكلّي، فإنه ليس

عقلاً لأنّ العقل موجود معيَّن والواحد الأوّل متقدّم على كل وجود فهو بريء من كلّ صورةٍ حتى من الصورة المعقولة. وهذا الواحد أزليّ أَبديّ قائم بذاته، فوق المادّة وفوق العالَم الروحانيّ وفوق العقل وفوق الوجود لأنه مصدر كل شيء. هو مبدأ العالَم دون أن يكون متبدِّداً في العالم، وهو ليس ذاتاً ولا صفةً وهو علّة العلل ولا علّة له، وهو في كلّ مكان ولا مكان له، ولا يمكن وصفه إلاّ بصفات سلبيّة لأنه الوحدة المطلقة فهو ليس مادّة وليس حركةً وليس سكوناً. ولو أضيفت إليه صفة ما إيجابيّة كان ذلك تحديداً له وتشبيهاً له بشيء من مخلوقاته. فالواحد هو مبدأ الأشياء لأنه علّة العلل. ولكن كيف صدرت الأشياء المتعدّدة عن الوحدة المطلقة ؟ هذا ما دعوناه بالجدل الهابط أو الجدل النازل.

ما دام الواحد واحداً من جميع جهاته، فلا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة لا بل لا يمكنه أن يخلق إطلاقاً، لأن الخلق عمل يؤثّر في فاعله، أي يغيّره بإسناد صفة جديدة إليه.

يرى «أفلوطين» أن تفكير الله في نفسه وفي كماله نشأ عنه فيض، وهذا الفيض صار العالم. مثال ذلك أن الشمس تبثّ ضوءاً وحرارة والثلج يبثّ برداً دون أن تتغيّر الشمس أو يتغيّر الثلج لمجرد بثّ الضوء أو البرد. ولكنّ هذا التفسير الذي يلجأ إلى الأمثلة المحسوسة، لا يعدو كونه عبارةً شعرية حاول بها «أفلوطين» أن يخرج من المأزق المنطقيّ الذي ينشأ عن القول بصدور الكثرة عن الوحدة.

ومهما يكن من أمر، فإن رأي «أفلوطين» هو أن الكونَ قد فاض أو صدر أو انبثق عن الواحد انبثاقاً طبيعياً ضرورياً دون فعلٍ إراديّ من جهة الخالق ودون تفكير في ذلك لأن الواحد خير، ومن طبيعة الخير ألاّ ينكمش على نفسه. وهذا الانبثاق أزلي كالواحد ولا يقتضي تغيراً في ذات الواحد.

والانبثاق على درجات، وهو ينحطّ من كامل إلى أقلّ كمالاً حتى نهاية السلَّم «حيث يتلاشى النور في الظلمة» على حد تعبير «أفلوطين».

وأوّل شيء انبثق عن الواحد هو العقل وله وظيفتان: وظيفة التفكير في الواحد ووظيفة التفكير في نفسه. فهو يشدّ الكائنات نحو الواحد بحكم وظيفته الأُولى، ويعطي هذه الكائنات نفسها وجوداً أقلّ من وجوده بحكم وظيفته الثانية.

وقد انبثق عن العقل نفس العالم وهي ليست مجسّدة ولا قابلة للقسمة ولها نزعتان أيضاً: نزعة إلى أعلى نحو الواحد، ونزعة إلى أسفل نحو ذاتها ونحو عالم الطبيعة. فهي إذاً على التخوم بين العالم المحسوس وبين العقل الذي يأتي فوقها. وهي تنقل العلل والأسباب من العقل إلى الأشياء في عالم الحسّ.

ومن نزعة النفس الدنيا أي من تفكيرها بنفسها خرجت نفس ثانية يسمّيها «أفلوطين» الطبيعة وهي قابلة للتجسّد والقسمة. فهي تشترك مع العالم المادّي على نحو ما تمتزج نفوسنا بأجسادنا. وهذه الطبيعة هي عبارة عن النفوس الجزئية الموزّعة في الكائنات، وهي أدنى مراتب العالم الروحاني.

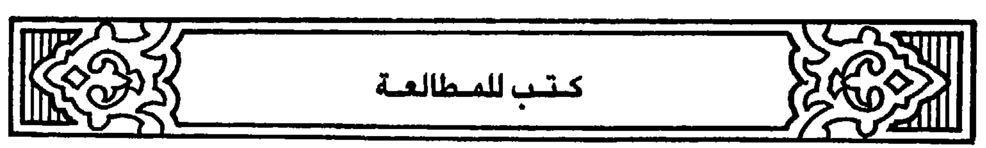
وأخيراً تأتي المادّة في أدنى درجات الوجود وهي عبارة عن الظلام المطبق الذي يحصل من ابتعاد الضوء عن مركزه. فالمادّة هي انعدام الضوء. وهي مصدر التعدّد وسبب الشرور وأشدّ درجات النقص وبالتالي الشر. وكلّما التفتتِ النفس إلى المادّة، تجزّأت وابتعدت عن النور وغاصت في عالم الشر. وعندما تلتفت إلى نفسها تبقى أيضاً في الدركات لأنها ترى ذاتها مغايرةً لباقي الأنفس فتُعجب بقواها وتهوى القسمة والتفرقة، ولا بدّ أنها راجعة إلى عالم المادّة المظلم.

أما إذا تطلّعت إلى عالم العقل، فهي تعود إلى وحدتها الأصيلة فتوَحِّد المادّة أيضاً وتسمو بها نحو العالم الروحانيّ حيث لا انقسام ولا تفرقة.

أمّا حياة النفس الأولى فإنّها تكون حياةً شهوانيّة غريزيّة، تقتصر على الأشياء الجزئيّة فتتبعثر وتتكثّر. وحياة النفس الثانية تكون حياةً روحانيّة تسمو إلى وحدة العقل حيث لا انقسام بالفعل، بل صور منسجمة في وحدة معقولة شاملة. ومن هنا ترقى إلى مصدرها الأوّل، إلى الواحد.

فالكائنات إذاً وقد فاضت عن الواحد، تميل بالفطرة إلى الرجوع إليه، فلا تنفكّ تحاول العودة إلى أصلها. وغاية الحياة في نظر «أفلوطين» هي التحرّر من ربقة المادة. وأوّل خطوة في هذا السبيل هي التحرّر من سلطة الحواسّ والبدَن، وعن ذلك تنشأ الفضائل العاديّة، من مثل الاعتدال في المأكل والمشرب والانصراف إلى الفكر، وأخيراً سمّو النفس فوق التفكير والتفلسف إلى الحالة التي سمّاها أفلوطين بالمعرفة أعني معرفة

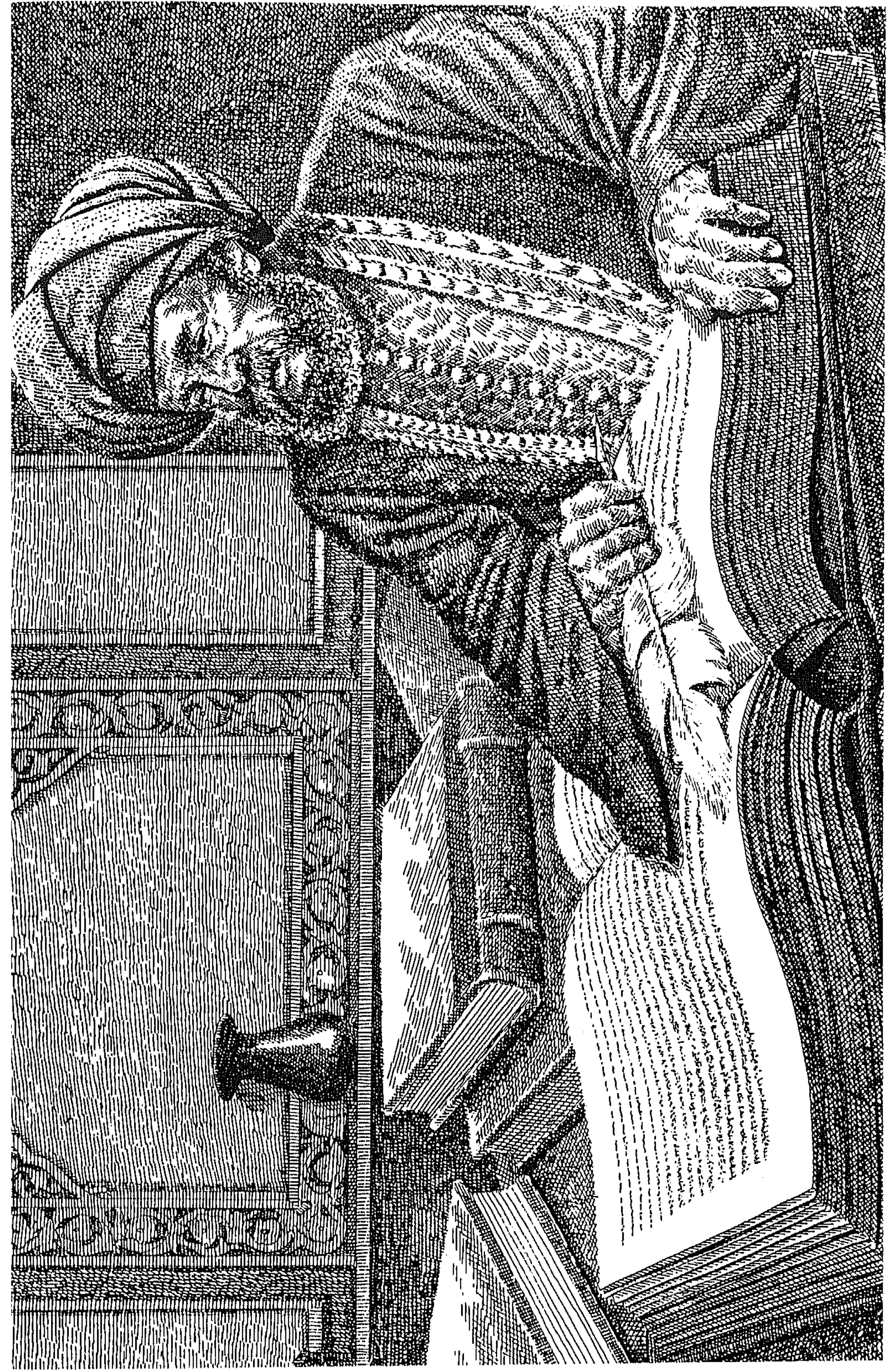
الواحد. وقد سمّى العرب هذا الضرب من المعرفة العلم اللدنيّ أو اللقانة، الذي يقود إلى الاتحاد بالواحد. وفي هذه الحالة الأخيرة أي حالة الاتحاد، لا يصح القول بأننا نفكر بالله، لأن معنى ذلك وجود كائنين منفصلَين، وإنّما يجب القول نتّحد بالله. على أن أسمى النفوس البشريّة، لا تبلغ رتبة الاتّحاد بالواحد إلاّ في لحظات خاطفة من الحياة. وهكذا تنتهي الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، مع «أفلوطين» إلى ضرب من التصوّف، يُسمّي العربُ نظيره عندهم: «حكمة الإشراق» أو «الفلسفة الإشراقيّة».





* يوسف كرم: تاريخ الفلسفة، اليونانيّة.
* عبد الرحمن بدوي: أرسطو.
* عبد الرحمن بدوي: سقراط.
* عبد الرحمن بدوي: أفلاطون.
* عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني.
* عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني.
* أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية.
* أفلاطون: جمهورية أفلاطون. (ترجمة فؤاد زكريا ومحمد سليم سالم).
* ماجد فخري: أرسطوطاليس.
* محمد غلاّب: الفلسفة الإغريقيّة.
* — Emile Bréhier: Histoire de la Philosophie (T.I, fas 1).


• • •



ابن رشد

# القسم الثاني

# الأصول العربيّة والإسلاميّة

(١) شبه الجزيرة العربيّة قبيل ظهور الإسلام.

(٢) الدعوة الإسلاميّة وأركانها.

(٣) الخطوط الرئيسيّة للإسلام من وجهة النظر الفلسفيّة.

(٤) المدارس الفقهيّة.

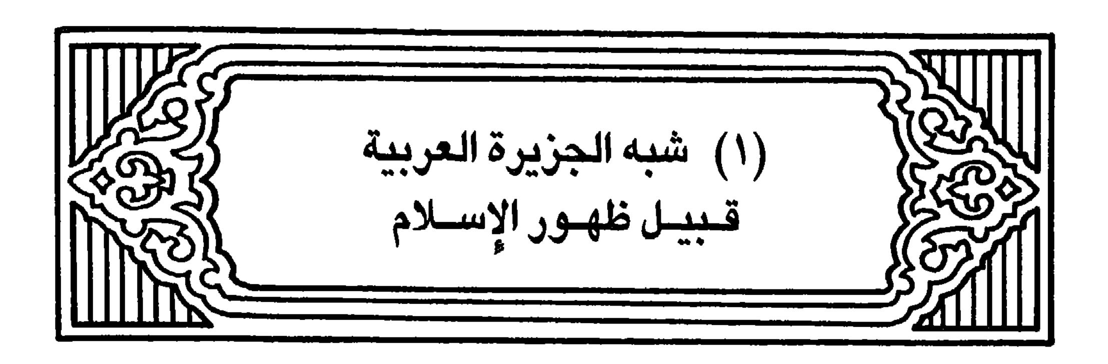
(٥) الفرق الكلاميّة الأولى:

( أ ) تعريف الكلام.

(ب) أسباب نشأة علم الكلام.

(ج) مراحل علم الكلام.

(٦) أهمّ القضايا التي دار البحث حولها.



# (١) شبه الجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام

لم يتسنّ للإمبراطوريات الكبيرة التي عاصرت جاهليّة العرب، من يونانيّة وفارسيّة ورومانيّة، كما لم تستطع الممالك الحبشيّة المتتالية، أن تغزو القسم الأكبر من الجزيرة العربيّة. فبقيت البادية، وخاصّة القسم الشماليّ منها، معزولة عن سائر الحضارات إلى حدّ بعيد، متمتعةً باستقلال سياسيّ وفكريّ واجتماعيّ يكاد يكون تاماً.

ومع أن عرب الجنوب، كان لهم صلات كثيرة بالمصريّين والسومريّين والبابليّين والفرس... وبالرغم من قيام دول حضريّة كبيرة كالدولة المعينيّة والدولة السبئيّة والدولتين الحميريّتين الأولى والثانية، ودولة الأنباط وغيرها... لم يكن عدد الحضر من عرب الحجاز عند مجيء النبيّ محمد، يتجاوز السبعة عشر في المائة على أكبر تقدير. وهذا دليل على أن حياة العرب الاقتصادية لم يكن قد طرأ عليها كبير تعديل منذ فجر تاريخها.

على أن هناك دلائل تشير إلى وجود المؤثرات الثقافية، وإن كانت طفيفة، والتي تتمثّل بالمفردات اللغويّة الغريبة التي دخلت على لغة العرب منذ جاهليّتهم. وانتقال المفردات إنما هو دليل على احتكاك شعبين، وعلى تأثّر الواحد منهما بالآخر. وهذه المفردات منها ما هو من عرب الجنوب ومنها ما هو عبريّ دخل عن طريق الحبشة، ومنها الفارسيّ ومنها الآراميّ الذي دخل عن طريق اليهود أو عن طريق النصارى من نساطرة ويعاقبة.

وإليك أمثلة منها:

كشف أحد المستشرقين عن رَقيم يعرض لانهيار سد مأرب جاء فيه: «بقوّة ونعمة

ورحمة الرحمنان ومسيحه وروح قدسه». وقد دخلت «رحمنان» على شكل رحمان إلى اللغة القرشيّة. والظاهر أن اللفظة كانت اسماً لأحد المعبودات القديمة في الجنوب. وكذلك لفظة رحيم. وقد شوهدت في رَقيم آخر لفظة شِرْك بمعنى عبادة آلهة متعدّدة. وكذلك لفظة كفر بمعنى الشك والإلحاد.

وفي اللغة العربيّة كلمات كثيرة عبريّة ــ حبشية كبرهان وحواريّون وجَهنّم ومائدة ومحراب وملاك ومنبر ومصحف وشيطان. . . وهي تدلّ على ما كان لبلاد الحبشة من أثر في الحجاز. ولا شك في أن صلاتٍ طيبةً كانت قائمة بين البلدين حتى أن النبيّ عندما أسرفت قريش في اضطهاده وإيذاء المسلمين، نصح أصحابه بالذهاب إلى بلاد الحبشة قائلاً: «إن فيها ملكاً لا يُظلم عنده أحد وهي أرض صدق».

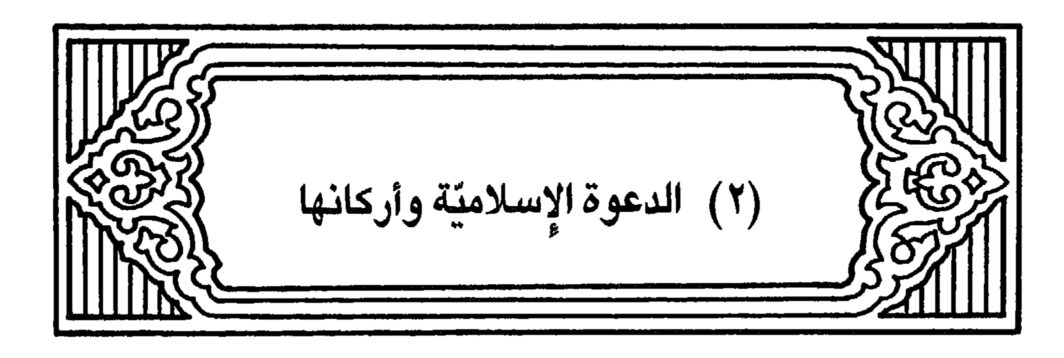
وقد كانت بلاد فارس تنازع الحبشة السيطرة على الجزيرة عن طريق الحيرة، حتى تسرّبت بعض فنون الحرب الفارسيّة إلى العرب عن هذا الطريق. وحادثة سلمان الفارسي مع الرسول وصحبه مشهورة. وقد انتقلت أيضاً مؤثّرات الثقافة الفارسيّة والنسطوريّة الآراميّة إلى الجزيرة عن طريق الحيرة. ومن الألفاظ الفارسيّة لفظة برند وقد أصبحت فرند معربة ومعناها السيف القاطع وفردوس ومؤمن وسجّيل بمعنى النصيب أو الحجر وبرزخ وزنجبيل.

وكذلك كان شعراء الجاهليّة يعرفون شيئاً عن نمط حياة النصارى ومعتقداتهم. ويقال أن عنترة العبسيّ وعديّاً بن زيد وقِسّ بن ساعدة كانوا نصارى. وقد تسرّبت إلى العربيّة طائفة من الألفاظ الآرامية الأصل منها كنيسة وبيعة ودمية وقسّيس وصدقة. .

جميع هذه المؤثرات (وإن كانت طفيفة) كانت جديرة بأن تهيِّء العقلية العربية للانفتاح على العالم الخارجيّ وأن تُضعف في العرب، التعلّق بأصنامهم وآلهتهم المحلّيّة. ويدلّنا على ضعف هذه العاطفة الدينيّة، الحادثة المشهورة عن امرىء القيس. وعلى الجملة، إن العاطفة الدينيّة كانت تنتظر لها موضوعاً آخر، غير عبادة الأصنام، يستطيع أن يروي ظمأها. ويقول فيليب حتي في هذا المعنى: «على أن وثنيّة الجزيرة البالية كانت قد تضعضعت وتدنّت إلى حيث فقدت مكانتها ولم يبق لها فاعليّة في إحياء نفوس الأمّة الخاملة وإيقاظها. وقد خرج عليها فئة اعتنقوا نزعة توحيديّة غامضة، هؤلاء

هم الحنفاء (مفردها حنيف وهي آراميّة معناها مستقيم) ومنهم أميّة بن أبـي الصلد المتوفى ٦٢٤م وكانت تربطه بالرسول قرابة عن طريق أمه، ومنهم ورقة بن نوفل ابن ع خديجة... أما من ناحية النُظُم السياسية فإن الحياة القوميّة المنظّمة التي نشأت قدي عند عرب الجنوب، كانت متهدّمة متضعضعة. وقد تهيّأت الأسباب ودنت الساعة لظهو زعيم دينيّ وقوميّ عظيم.

• • •



# (٢) الدعوة الإسلاميّة وأركانها

الإسلام هو واحد من الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى وهي: اليهودية والمسيحية والإسلام. وهو إلى دين إبراهيم الخليل أقرب منه إلى المسيحيّة، ببساطة العقائد، وبعده عن العُقَد اللاهوتيّة الكثيرة التي عرفها الوحي المسيحي.

وفي الإسلام يمكن أن نميز بين العقائد والعبادات. أما العقائد فخمس رئيسيّة هي:

١ ــ الإيمان بأن الدين عند الله الإسلام. ويعبَّر عن ذلك بالقول «لا إله إلاَّ الله» وهذا ما يسمّى بالشهادة.

٢ ــ الإيمان بأن محمداً رسولُ الله وخاتمة الأنبياء.

٣ ــ الإيمان بأن القرآن كلام الله الأزليّ.

٤ ــ الإيمان بوجود الملائكة والجنّ والشياطين وبأن أكبر خطيئة إنّما هي خطيئة الشِرْك بالله.

٥ ــ الإيمان بوجود الجنّة والنار مكافأةً للأبرار وعقاباً للخاطئين.

والعبادات خمس أيضاً وهي:

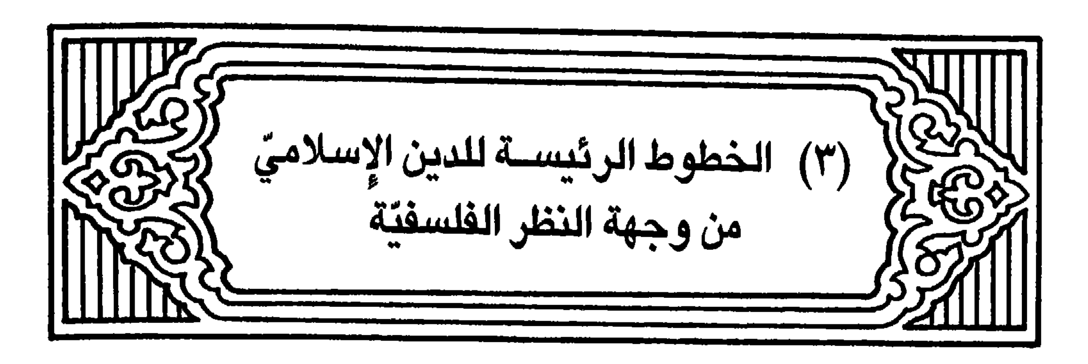
١ ــ الشهادة: وصيغتها أن يقول المؤمن: لا إله إلاَّ الله محمد رسول الله.

٢ ــ الصلاة: وهي مفروضة على كل مسلم خمس مرّات في اليوم.

٣ ــ الزَكاة: وهي تختلف عن الصدقة وعن الخراج وهي فريضة نسبيّة على المال والمقتنيات تراوحت قيمتها بين العشرة في المائة والاثنين والنصف. وهي تشبه ضريبة العشر التي عرفها اليهود والمسيحيّون.

٤ ــ الصوم شهر رمضان من الفجر إلى مغرب الشمس.

٥ ــ الحجّ إلى البيت الحرام في مكّة مرّة في العمر في شهري ذي الحجّة ومحرَّم (والسابع والثامن من ذي الحجّة على الأخصّ).



# (٣) الخطوط الرئيسة للدين الإسلاميّ من وجهة النظر الفلسفيّة

نظرنا في الرسالة الإسلاميّة، في عقائدها وعباداتها، نظرةً دينيّة أولى، ونعود إليها من وجهة النظر الفلسفيّة فنرى أن هناك ثلاث زوايا مختلفة يمكن أن نُطلّ منها على هذه الرسالة:

* **أوّلاً**: من حيث هي تشريع ومن حيث علاقة التشريع بالاجتماعيّات الفلسفيّة وبالحضارات المختلفة.

* **ثانياً**: من حيث هي أخلاق وما ترتكز عليه الأخلاق من دعائم نظريّة.

* **ثالثاً**: من حيث هي عقيدة ماورائيّة ومن حيث علاقة هذه العقيدة بالفلسفة الميتافيزيقيّة.

أما فيما يتعلق بالقسم الأوّل فإن الدين الإسلامي ليس ديناً يخصّ الفرد فقط بل يتوجّه إلى الجماعة أيضاً. لذلك لم يترك ناحيةً من نواحي الحياة العامّة إلّا تطرّق إليها، أمّا بالنصوص الظاهرة، فكان ذلك بيّناً، أو أنه سكت عنها فكان ذلك، من باب الاجتهاد، بمثابة قبول بها. وسيكون لهذه الناحية أثر كبير في التفكير الإسلاميّ من ناحيتَين: الأولى مسألة الاجتماعيّات الفلسفيّة، حيث نجد الفيلسوف يبني دولته الفاضلة وكأنها صورة عن الدولة الإسلامية الأولى. والناحية الثانية هي ناحية الفقه. والفقهاء هم قضاة الإسلام، المكلّفون بشؤون الفتوى بين المسلمين فيما يتعلّق بأمورهم الدينيّة والمادّيّة على السواء. ولمّا كان المجتمع العربيّ الجديد، إنْ في العصر الأمويّ، أم في العصر العباسيّ، يختلف اختلافاً كبيراً عن المجتمع العربيّ الحجازي، فإن الفقهاء سيواجهون متاعب كبيرة وسيقومون باجتهادات حثيثة للتوفيق بين الأحكام التقليديّة والأحكام الجديدة.

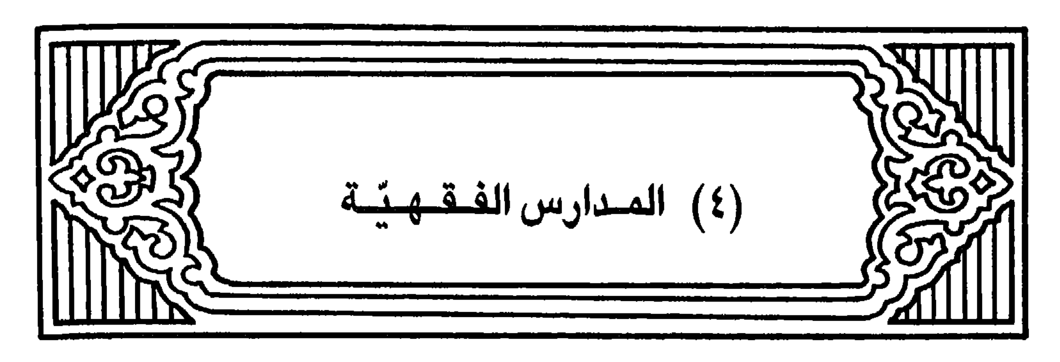
أما من حيث إن الرسالة الإسلاميّة أخلاق وعمل فليس ذلك خاصّاً بها دون غيرها، لأن الدين في الأساس يعيّن واجباتٍ ومسؤوليات. ولكنّنا نورد هنا بعض النقاط البارزة في فلسفة الأخلاق الإسلاميّة، والتي ستكون مثاراً للجدل طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة. النقطة الأولى هي الخطيئة وطبيعتها. فالإسلام صريح في إقرار مبدأ المسؤوليّة الشخصيّة. ولكنَّ المسألة عند البحث، بدت للمفكّرين كثيرة التعقيد، لأن كتاب المسلمين لم يعيّن كل مواضع الخطأ ومنزلة مرتكب الكبائر عندما يكون على قيد الحياة: هل هو مؤمن أم كافر؟ ومتى تكون التوبة صالحةً ومتى لا تجدي نفعاً.

وإلى جانب ذلك، فإن روح الرسالة الإسلاميّة توحي بقدرة الله المطلقة. وقد وردت آيات عديدة يُستفاد من ظاهرها أن الإنسان مسيّر بقدرته تعالى. كما أن هناك آيات تدلّ على حرّية الإرادة الإنسانيّة ومسؤوليّة الإنسان عن أعماله... فكيف يمكن أن نوفّق بين الجانبين؟ والحقّ، أن هذه المسألة كانت من أشدّ المسائل تعقيداً، وحولها قامت الفِرَق الكلاميّة الكثيرة.

وأخيراً، إن الرسالة الإسلاميّة، بصفتها ديناً يتكلّم على الله وصفاته وعلى العالم وكيفيّة وجوده، له علاقة مباشِرة بالفلسفة الأولى. ومسألة طبيعة الله وكيفيّة خلق العالم، وعلاقة الخالق بالمخلوق... لهي من المسائل التي شغلت المتكلّمين والفلاسفة على السواء، حتى كانت مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين من أهم المسائل التي شغلت فلاسفة العرب. فالإسلام يتكلم على الله الواحد، ولكنّه يصفه بصفات عديدة. فكيف تفهم هذه الصفات؟ وكيف يمكن للإله الواحد المتعالي عن كل غاية أن يخلق شيئاً، وأن يخلق عالماً متكثّراً ناقصاً؟ ومن هنا نشأت مشكلة وجود الشرّ في العالم ومسألة الكثرة وكيفيّة تفسيرها... وإزاء هذه المشاكل المعقّدة فما قيمة المعرفة الدينيّة وما مصدرُها، وما قيمة المعرفة الفلسفيّة وما مرتبتها؟...

إن هذه المشاكل جميعاً، التي لم يتنبّه لها المؤمنون الأوّلون لأن الدين الجديد أخذ بمجامع قلوبهم وحبس عليهم ألسنتهم، سوف يجابهها القوم بعد خروجهم من الصحراء واحتكاكهم بالحضارات الجديدة، وتعرّفهم إلى الثقافات المتباينة.

• • •



# (٤) المدارس الفقهيّة

جمع محمد في شخصه وظائف النبوة والاشتراع والإمامة والقضاء وقيادة الجيش والرئاسة المدنيّة في الأمّة. ولم يكن في أيامه مجال واسع لنشوب الخلاف حول تفسير القرآن أو حول فتوى في قضية خاصّة، بسبب روعة الدين الأولى وحكمة الرسول. ولذلك ظلّ تفسير الآيات القرآنية ضيّق النطاق محدود الإطار، حتى إن النبيّ نفسه لم يكن يستحسن التفسير والتأويل.

ولكن، عندما أتى الصحابة بعد الرسول، أخذ عدد منهم يفسّر الآيات ويشرحها ويحدّد مواضع نزولها. ومن هؤلاء علي بن أبي طالب وعبد الله بن عبّاس. حتى إذا جاء التابعون رَوَوا كل ما رواه الصحابة وأضافوا إليه فأخذ التفسير يتضخّم شيئاً فشيئاً.

ولكنّ التفسير بدا غيرَ كاف لفضّ جميع المشاكل التي كانت تحصل بين المسلمين. ومن هنا كان لزاماً عليهم أن يلجأوا إلى مصدر آخر هو سنّة الرسول. فنشأ علم جديد هو علم الحديث. وإذا كانت المنازعات السياسيّة قد أدّت إلى اختلاف الكثير من الأحاديث، فإن المحقّقين ما لبثوا أن أخذو بتجريح الأحاديث للتمييز فيها بين الصحيح والضعيف والملفّق.

وأشهر من اشتغل بجمع الأحاديث محمد الجعفي البخاري في كتابه «الجامع الصحيح». فقد أخرج كتابه عن مئتي ألف حديث وهو يحتوي قرابة الستّة آلاف حديث. والبخاري هو أول من اعتنى بقواعد التجريح، ومنها صحّة الإسناد من حيث الزمان والمكان، ومعرفة شخصيّة الراوي وأغراضه، ثم معرفة مدى مطابقة هذا الحديث لجملة الأحاديث الصحيحة. ولا يقل صحيح مسلم بن الحجاج شهرةً عن صحيح البخاري وهو يأخذ بالقواعد ذاتها التي وضعها الأوّل. كما أن مُسند ابن حنبل هو ثالث هذه الكتب الأكثر اعتماداً.

كانت التفاسير القليلة الصحيحة وكذلك الأحاديث، المرجع الذي يعود إليه الفقهاء بعد النصوص القرآنية. ولكنّ الحاجة التي دفعت بهم إلى التفسير وإلى تقصّي الأحاديث عندما لم تكن النصوص كافية، هي عينها التي دفعت بهم إلى الأخذ بالقياس عندما تنوّعت أسباب الخصومات، وعرف العرب ألواناً من الحياة جديدة لم يعرفوها أيام الرسول. والقياس، أو الاجتهاد، هو ضرب من اللجوء إلى العقل في تأويل الشريعة والغوص على معانيها الخفيّة. وقد كان طبيعيّاً أن يبدأ نزاع خفيّ ما لبث أن أصبح نزاعاً مذهبيّاً، بين المسلمين المحافظين على سنّة الرسول وتقاليد الصحابة، وبين المسلمين الداخلين في الإسلام من العراق والشام وفارس، والحاملين معهم تقاليدهم الخاصّة وطرقَهم الخاصة في التفكير وتقويم الأشياء. فكان الجدل بين أصحاب الحديث وأصحاب القياس، وكانت المدارس الفقهية المختلفة.

ويمكن تلخيص المذاهب الفقهية الإسلامية بخمس مدارس مقسومة ثلاثة أنواع:

مدرستَين محافظتَين هما: مدرسة مالك بن أنَس ومدرسة أحمد بن حنبل.

واثنتين تقولان بالاجتهاد هما: المدرسة الحنفيّة والمدرسة الجعفريّة.

وواحدة معتدلة تحاول التوفيق بين الوجهتين وهي مدرسة الإمام الشافعيّ.

وإذا تحرّينا مواطن نشوء هذه المدارس واستقصينا الظروف التي رافقتها، رأينا أن المدارس المحافظة (كمدرسة مالك) نشأت في الجزيرة العربية وفي ظروف مشابهة لتلك التي عاشها الرسول والصحابة. ولذلك انتشر مذهب مالك الفقهيّ في شمال إفريقيا، للشبه الطبيعيّ الموجود بين القطرين. وكذلك نشأت المذاهب الآخذة بالاجتهاد والقياس، في العراق والشام، في ظروف جديدة، وكان لا بدّ لها من الأخذ بمقاييس جديدة أيضاً لحلّ ما يتجدّد من مشاكل في هذه الأقطار العريقة بالحضارات المختلفة. والواقع أن الذي يرى أنماطَ الحياة المختلفة يشعر أنها تتطلب أنواعاً من التشريع مختلفةً أيضاً. «لأن المصريّين يتعاملون أنواعاً من المعاملات لا يتعاملها أهل العراق، ولأن المصريّين والعراقيّين يشتركون أحياناً في ما لا يشترك فيه الحجازيّون. ونظام الريّ للنيل في مصر، غير نظام دجلة والفرات في العراق. وذلك يستتبع اختلافاً في الخراج وما إليه، وكلاهما يختلف في ذلك عن بلاد لا تعرف الأنهار كالحجاز» (أحمد أمين، ضحى الإسلام ج ١).

أما الشافعيّ فقد اجتهد في تبويب الفقه، ووضع قواعِده وأصوله، مراعياً بذلك الأخذ بالقياس دون أن يهمل القرآن والسنَّة. ثم ضَبط قواعد الفقه في خمس مراتب هي

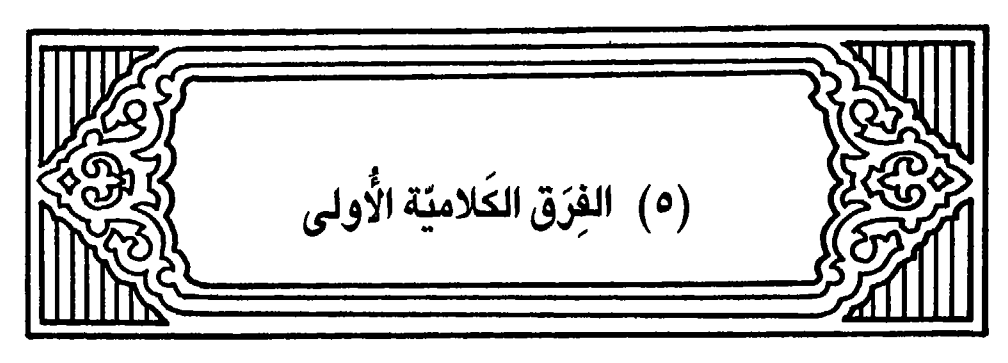
١ ــ ما عالجه القرآن بنص صريح مفصّل.
٢ ــ ما عرض له القرآن عرضاً عامّاً فأوضحته السنّة.
٣ ــ ما ورد في القرآن مجملاً فجاء تفصيله في ما قاله النبيّ أو فعله أو قرّره.
٤ ــ ما بيّنه الرسول مما لم يرد ذكره في القرآن.
٥ ــ ما نصّ القرآن على الاجتهاد في طلبه وهو الإجماع والقياس.

أما النتائج التي يمكن الحصول عليها من النظر في تطور المذاهب الفقهيّة خلال القرنين الأوّلين للهجرة فهي التالية:

إن القرنين الأولين للهجرة شهدا نشاطاً واسعاً جداً في حقلَي الفقه والتشريع تشهد مثلَه القرون التالية. والجدير بالذكر أن الفقهاء كانوا أحراراً في ما يرتأون لا السلطة السياسيّة لم تكن لتتدخّل في أمر من أمورهم إلاّ إذا كان متعلّقاً بالخلافة. أمّا في عدا ذلك، فلم تحاول مرّة أن توحّد المذاهب الفقهيّة في بلد من البلدان. حتى أنه يكن من باب الصدفة أن يُفتى بمسألة واحدة بشكلين متميّزين حتى في البلد الواحد وهذه الحرّية التي تُركت للفقهاء كانت سبباً من أسباب تعدّد المذاهب، ولكنها كانت س أيضاً من الأسباب التي دفعت بالفقه إلى الأمام، حتى تسنّى له أن يتطور ويتكيف البيئات المختلفة والعصور المتتالية. وبذلك ابتعد عن الجمود الذي يصيب المذاه الفكرية عندما تريد السلطة أن تضع يدها عليها.

وأما التطوّر الذي أصاب الفقه، فإنه كان واضحاً، خاصة في البلدان التي كانت ا حضاراتها وتقاليدها القديمة كالعراق والشام ومصر، لأن الفقهاء في هذه البلدان أخذ بأصل جديد من أصول الفتوى وهو العرف. فما كان عرفاً في بلد ولم يكن يتعارض مبادىء الإسلام الأساسيّة، أدخله الفقهاء في جملة القضايا الفقهية الصحيحة حتى أخذ كتب الفقه تتضخّم شيئاً فشيئاً وتتلوّن بتلوّن الحضارات التي نشأت فيها.

• • •



# (٥) الفِرَق الكَلاميّة الأُولى

## (أ) تعريف الكلام

ذكرنا في فصل سابق أننا نميز في الإسلام بين العقائد والعبادات أي بين الناحية النظريّة في الدين والناحية العمليّة. وهاتان الناحيتان هما ما يدعوهما الشهرستاني بالأصول والفروع. فالأصول هي ما يجب على المؤمن أن يعتقد به، والفروع هي ما يجب العمل به بناءً على الأصول. وعلى هذا التقسيم نشأ في الإسلام علمان متميّزان: علم الفقه وهو الذي يهتم بالناحية العمليّة، وعلم الكلام وهو الذي يبحث في الناحية النظريّة من العقيدة. وكما أن علم الفقه يرمي إلى تطبيق الشريعة تطبيقاً عمليّاً صحيحاً، هكذا علم الكلام يرمي إلى إظهار الحقيقة في العقيدة ويحاول إبعاد الشبهات عنها وتنقيتها من كل ما يخالف الوحي الإلهيّ. لذلك عُرّف علم الكلام بأنه العلم الذي يرمي إلى دعم العقيدة الدينية بالحجج والبراهين العقليّة. على أن هذا التعريف لا ينطبق إلاّ على مرحلة نهائية من مراحل علم الكلام، وهي المرحلة التي أخذ المتكلّمون فيها بأصول المنطق اليونانيّ، وحاولوا استخدام هذا المنطق لأغراضٍ دينيّة. أما في المرحلة الأولى فلم يكن القصد من علم الكلام الدفاع عن العقيدة (والعقيدة مسلَّم بها) بل القصد أن نُظهر كيفية فهم العقيدة فهماً صحيحاً.

## (ب) أسباب نشأة علم الكلام

لا تختلف الأسباب التي أدّت إلى نشأة علم الكلام عن الأسباب التي أدّت إلى ظهور المدارس الفقهية المختلفة. وجملة هذه الأسباب يمكن أن تُردّ إلى العوامل الاجتماعيّة والسياسيّة التي نقلت المسلمين من جوّ إلى جوّ ومن حضارة إلى أخرى.

ولكل جوّ إيحاء خاصّ ولكل حضارة مشاكلها الخاصة أيضاً. أما إذا أردنا أن نحلل شيئاً من هذه الأسباب فيمكن أن نذكر منها ما يلي:

١ ــ سبب طبيعيّ يعود إلى طبيعة الأديان وكيفيّة نشوئها وتطوّرها. فكل دين يؤخذ عند ظهوره بالعاطفة ويحبس على العقل تساؤله، حتى إذا ما خمدت العاطفة رجع الإنسان إلى العقل وأخذ يتأوّل الشريعة الجديدة على ضوئه.

٢ ــ سبب ديني وهو أن الشريعة لم تنزل بقالب منطقيّ محكم التنسيق، ولم تُعرَّف المفردات القرآنية تعريفاً واضحاً من قبل الرسول، ولا حُدّد المقصود من بعض الآيات بشكل واضح، لذلك كلّه، عندما أراد الفقهاء أن يطبقوا النصوص الدينيّة على الحياة العمليّة اصطدموا بمشكلة التفسير، وأخذوا يتطوّرون شيئاً فشيئاً إلى علماء كلام، وحصل الاختلاف في قضايا التفسير والتأويل فنشأت الفرق الكلامية المتعدّدة.

٣ ــ سبب سياسيّ، وملخّصه أن الخصام السياسيّ الذي نشأ بين المسلمين حول قضايا الخلافة والإمامة، كان نقطة انطلاقٍ لتكوين فرق كلاميّة متعدّدة. وذلك لأن الخصام السياسيّ ما لبث أن تحوّل إلى خصام عقائديّ. هكذا كانت حال الشيعة والخوارج والمرجئة والرافضة والزبيريّة... فهي جميعاً انطلقت من رأي سياسيّ يتعلق بالخلافة إذا ما كانت لعليّ أم لا، ثمّ أدّى بها البحث إلى وجهات نظرٍ خاصّة بالعقيدة، تختلف فيها عن سائر المسلمين.

٤ ــ سبب حضاريّ اجتماعي وهو تأثر المسلمين بالأفكار والحضارات الجديدة، ورسوخ بعض الموالي في آرائهم القديمة على الرغم من دخولهم حظيرة الإسلام. ويتّضح لنا هذا الأثر، إذا عرفنا أن المسألة الأولى التي دار البحث حولها هي مسألة قدرة الإنسان على اختيار أفعاله، وأن أوّل القائلين بقدرة الإنسان اثنان من الموالي هما معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وقد قتلا، الأول بأمرٍ من عبد الملك والثاني بأمرٍ من ابنه هشام.

## (ج) مراحل علم الكلام

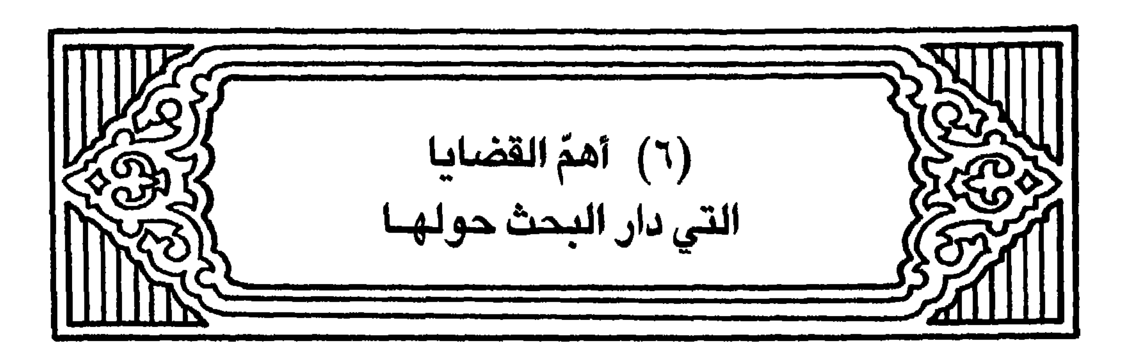
نشأ علم الكلام على مرحلتين متميّزتين. أمّا المرحلة الأولى فيمكن تعريفها أنها

مرحلة اجتهاد شخصيّ بقي الكلام فيها ضمن إطار العقيدة، وكان الدفاع دفاعاً خاصّاً، ليس عن العقيدة برمّتها، وإنما عن وجهة نظر خاصّة فيها أو في بعض قضاياها. ومما يميّز هذه المرحلة، أن علماء الكلام كانوا يتّخذون من بعض الآيات حججاً لتأويل بعضها الآخر. فلو بُحثت قضية حرّية الإرادة مثلاً، لتذرّع أصحاب الجبر بمثل الآية: ﴿قل لن يصيبنا إلاّ ما كتب الله لنا﴾ ولتذرّع أصحاب القدرة بمثل الآية: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾.

وأما المرحلة الثانية فهي مرحلة اجتهادٍ نظريّ أصبح الكلام فيها أشبه بفلسفة دينية متماسكة كاملة، تقوم على مبادىء واضحةٍ وتُفرَّع فيها المسائل من قضايا أولى معيّنة. وفضلاً عن ذلك، فإن علماء الكلام في المرحلة الثانية، وإن لجأوا إلى الآيات القرآنية كأسلافهم، إلاَّ أنهم لم يكونوا ليكتفوا بها، بل هم يحاولون إعطاء الحجّة العقلية إلى جانب الحجّة الدينيّة، ليظهروا الوفاق بين العقل والعقيدة، أو بين العقل ومفهومهم الخاص من العقيدة.

على أن الرّوح العامة بقيت واحدة في هاتين المرحلتين. وجميع الأبحاث الكلاميّة، تدور حول مفهوم الصفات الإلهيّة من جهة أولى، والإنسان وعلاقته بالخالق من جهة ثانية، وذلك على ضوء ما أتت به الشريعة. ولذلك نقول في علم الكلام، إنه المظهر الأول لما يصحّ أن نسميه لاهوتاً إسلامياً أي فلسفة إسلامية بحصر المعنى.

• • •



# (٦) أهمّ القضايا التي دار البحث حولها

كان طبيعيّاً، أن تنشأ بنشأة علم الكلام، الحلقات والمجالس للنقاش في أهمّ القضايا الدينيّة. ولعلّ أقدم هذه الحلقات حلقة الحسن البصريّ الذي توفي في أوائل القرن الثاني. (١١٠) وإذا أردنا تلخيص أهم القضايا التي بحثت في مجلس الحسن البصريّ والتي استمر مفكروا الإسلام في بحثها فتألّف حولها علم الكلام، أمكننا أن نحصرها في أربع جوهرية هي:

١ ــ قضيّة الإيمان والكفر.

٢ ــ قضيّة الإمامة والخلافة.

٣ ــ قضيّة مسؤوليّة الإنسان وحرّيته.

٤ ــ قضيّة صفات الله.

وأهمّ الأسئلة التي دارت حول قضيّة الإيمان والكفر هي التالية: هل لبشر أن يحكم على بشر بأنه مؤمن أو كافر، وهل الإيمان والكفر تصديق بالقلب واللسان أم يجب فيهما شرط الأعمال؟

وأهمّ الأسئلة التي دارت حول قضيّة الإمامة والخلافة هي: أتكون الخلافة بوصيّة وتعيين من النبيّ قبل موته، أم هي أمر متروك لاختيار الأمة؟ ثمّ أتكون الإمامة واجبةً أصلاً في الدين أم لا؟ وما الصفات التي تُشترط في الإمام؟ هل يشترط فيه مسألة القربى من الرسول أم يكفي النسب القرشي أم يصلح كلّ من أجمعت عليه الأمة؟ وهل تصح الثورة في وجه الخليفة ومتى؟...

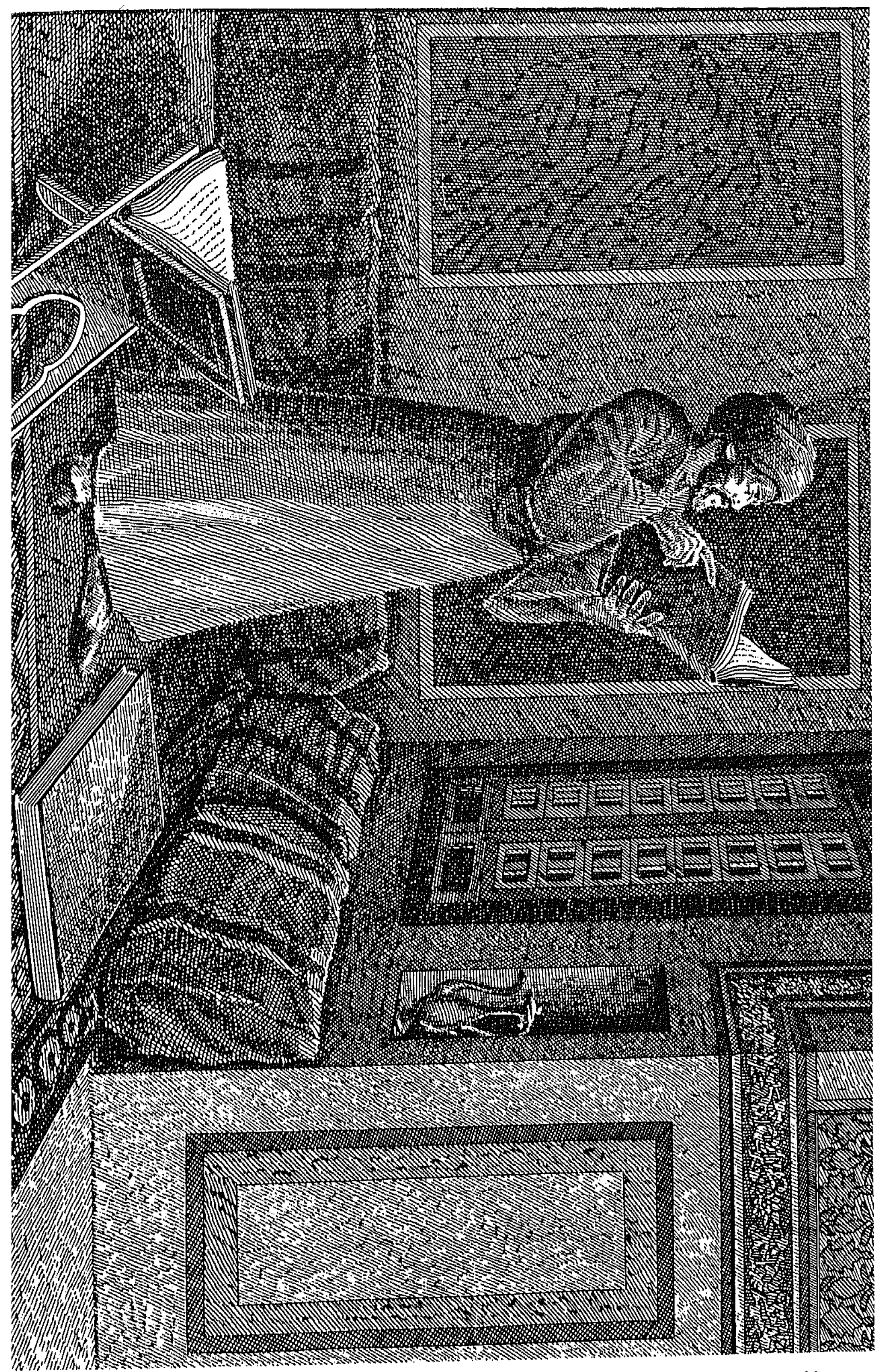
ثم في قضية مسؤوليّة الإنسان، أيكون الإنسان خالقاً لأعماله قادراً على اختيارها،

حرّاً في إتيان بعضها وترك بعضها الآخر؟ أم إن أعمال الإنسان من خلق ربه وهو مكره عليها؟ أم هي كسب له وما هو مدى مسؤوليّته عن أعماله؟

وأخيراً كيف تُفهم الصفات الإلهيّة؟ هل يمكن أن نفهمها كما لو كانت منسوبة إلى بشر؟ هل يمكن أن نثبتها لله وهي مختلفة متعددة وهو واحد؟ هل يمكن أن ننكر وجود هذه الصفات ونعطّلها وكيف نفهم نزولها وتأويلها؟. . .

على أساس الجواب عن الأسئلة المتّصلة بهذه القضايا، قامت أهم الفرق الكلاميّة.

• • •



ابن خلدون

# القسم الثالث

# التفاعل الفكريّ بين العرب والأعاجم: حركة الترجمة والنقل إلى العربيّة

(١) تذكير ببعض التواريخ الهامّة:

(أ) نسب الرسول.

(ب) بعض التواريخ.

(٢) مقدّمة في ظاهرة الترجمة والنقل.

(٣) أسباب ازدهار الترجمة في العصر العباسيّ:

(أ) المحور الاجتماعي.

(ب) المحور الديني.

(ج) المحور السياسي.

(د) المحور الشخصي والنفسي.

(٤) أبرز نتائج الترجمة إلى العربيّة:

(أ) في اللغة.

(ب) في المؤلفات.

(ج) في الفكر الديني.

(د) في العلوم.

(هـ) في الفلسفة.

(و) في الجوانب السلبية للترجمة.

(٥) أشهر النَقَلة:

(أ) حنين بن إسحق.

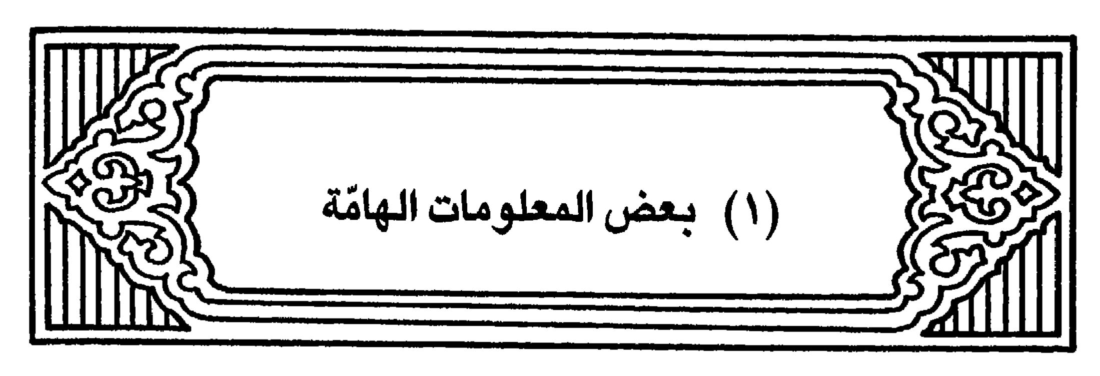
(ب) ثابت بن قرة.

(ج) قسطا بن لوقا.

(د) يحيى بن عديّ.

(٦) أهمّ الكتب المنقولة عن أفلاطون وأرسطو.

(٧) موضوعات للبحث.



# (١) بعض المعلومات الهامّة

## (أ) نسب الرسول

لمعرفة نسب الرسول أهميّة في التاريخ العربيّ والإسلاميّ بسبب ما كان لمسألة الخلافة من إتّصال مباشر بهذا النسب وقد ارتبط الصراع السياسيّ، لفترة زمنيّة طويلة، بمسألة القربى من الرسول، وكانت دعوى القربى هذه من أكثر العوامل أثراً في نشوء دول وذهاب دول أخرى. وإليك لوحة تبيِّن هذا النسب:

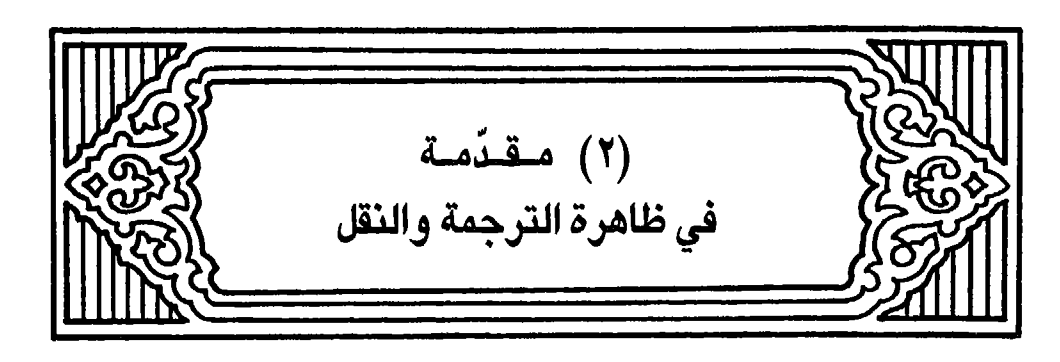
---

قريش ـ قُصَيّ ـ عبد مناف
- عبد شمس ـ أميّة ـ الأمويّون
- هاشم ـ عبد المطّلب
  - العباس ـ العباسيّون.
  - عبد الله ـ محمّد.
  - أبو طالب ـ علي ـ الأئمّة.

---

## (ب) بعض التورايخ

- ولادة محمّد بن عبد الله نبيّ العرب والمسلمين: ٥٧٠م.
- بداية نزول القرآن وقيام الدعوة الإسلاميّة: ٦١٢م.
- هجرة الرسول وصحبه من مكّة إلى المدينة، وبداية التاريخ الهجريّ. ٦٢٢م.
- وفاة الرسول وقيام دولة الخلفاء الراشدين ٦٣٢م.
- معركة صفّين والتحكيم بين عليّ ومعاوية ٦٥٧م.
- مقتل عليّ وقيام الدولة الأمويّة ٦٦١م.
- سقوط الدولة الأمويّة وقيام الدولة العباسيّة ٧٥٠م.
- انتهاء دولة العباسيّين ١٢٥٨م.



# (٢) مقدّمة في ظاهرة الترجمة والنقل

من الطبيعيّ ألاّ نجد أثراً لحركة نقل وترجمة في العصر الإسلاميّ الأول وما تلاه مباشرة. والسبب في ذلك أن الانفجار الإنسانيّ والاجتماعيّ الضخم الذي أحدثه ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربيّة، كان أشبه بقوّة دفعٍ هائلة باتّجاه الدول والشعوب لنقل الرسالة إليها. وقد دوّختِ الجيوش العربيّة الإسلاميّة الأقطار المجاورة قبل انقضاء عصر الخلفاء الراشدين، أي في ربع قرن من الزمن، فخفقت راية الإسلام من أذربيجان وأقاصي إيران شرقاً إلى شمال إفريقية غرباً. ثمّ انشغل المسلمون بحروبهم الأهليّة عن أيّ شيء آخر.

وقامت الدولة الأمويّة، فتابع الأمويّون انشغالهم بتركيز شؤون دولتهم وتنظيمها السياسيّ وإخماد الفِتَن المتكرّرة لا سيّما من جهة العراق، كما تابعوا فتوحاتهم أيضاً، فامتدّ سلطانهم من الهند شَرقاً حتى الأندلس غرباً.

هذا الواقع جعل الأمويّين يستمرّون بالتمسّك بعصبيتهم، وهم ما زالوا قريبين من عهد البداوة وخشونتها، يفاخرون بقوّتهم وتفوّقهم العسكريّ، يحتقرون ما هو أعجميّ، ولا يلتفتون إليه.

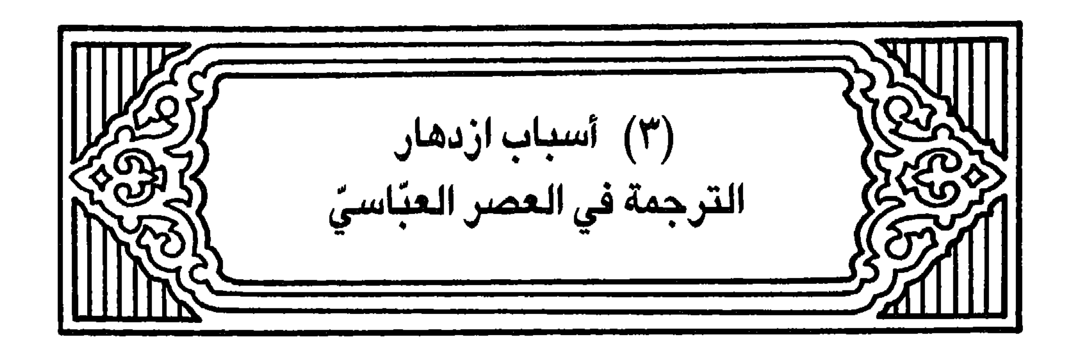
ومع ذلك، ما أن استقرّت الأحوال السياسيّة، حتى بدأت تظهر الحاجة إلى علوم الأعاجم، وليس فقط إلى خبرة بعضهم في تنظيم الشؤون السياسيّة والإداريّة. وربّما كان الأمير خالد بن يزيد، أوّلَ من اهتمّ بالعلوم الدخيلة، فأحضر راهباً من الإسكندريّة ليعلّمه الصنعة ويترجم له كتبَها إلى العربيّة. ويقول «جرجي زيدان» في كتابه «تاريخ التمدّن الإسلاميّ»: «فلمّا يئس خالدٌ من الخلافة، وهو ذو مقامٍ وذكاء، صرف ذهنه إلى اكتساب العلم. وكانت صناعة الكيمياء رائجةً يومئذٍ في الإسكندريّة، فاستقدم جماعةً، منهم

راهب روميّ، طلب إليه تعليمه صناعة الكيمياء. فلمّا تعلّمها أمر بنقلها إلى العربيّة»
ويبدو أن خالداً هذا، تعلّم غير الكيمياء أيضاً، بدليل ما بقي له من آثار من بينها كتاب «ديوان النجوم» الذي لا تزال نسخة منه محفوظة في مكتبة «إستنبول».

ثمّ كانت خلافة عمر بن عبد العزيز، حيث تَمَّ بإِذْنٍ منه، نقل عددٍ من كتب الطبّ «لجالينوس» إلى العربيّة.

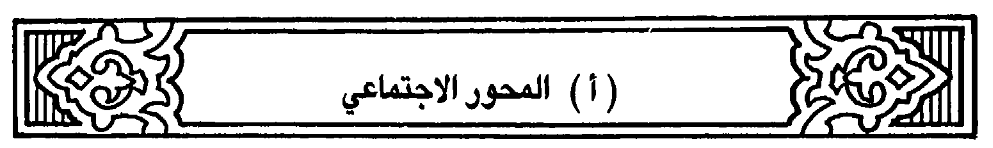
إلاّ أنّ الأسباب المانعة التي ذكرنا شيئاً منها، استمرّت حائلاً دون ازدهار حركة النقل، فبقيتِ الأعمال المذكورة في هذه الحقبة من الزمن، محاولاتٍ فرديّةً قليلةَ الأثر والنتائج.

● ● ●



# (٣) أسباب ازدهار الترجمة في العصر العبّاسيّ

حركة الترجمة والنقل في العصر العبّاسيّ، هي واحدة من الأحداث الاجتماعيّة المتشابكة الأسباب والمتعدّدة النتائج، بحيث يَصعب حصرُ عواملها وإحصاء تأثيراتها. ولهذا كان كلامنا على أسباب ازدهار الترجمة، إيجازاً لعدد من العوامل البيّنة، علماً أنها ليست الوحيدة. ونحاول هنا، جمعَ هذه العوامل حول عددٍ قليل من العناوين الرئيسيّة، وهي أشبه بالمحاور التي ترتبط بكلّ واحد منها أسباب فرعيّة كثيرة. فثمّة محور اجتماعيّ، وآخر دينيّ، وآخر سياسيّ، وآخر نفسيّ وشخصيّ.



## (أ) المحور الاجتماعي

يشتمل المحور الاجتماعيّ على أسباب فرعيّة كثيرة نذكر منها:

انتقالَ الخلافة من الشام إلى بغداد، والتفاعل بين العرب والأعاجم، والتحوّل إلى الحياة الحضريّة وما يستتبعه ويقتضيه من استتباب الأمن وحياة الترف والنعيم، ثم وجودَ المدارس ودورَ السريان.

أما انتقال الخلافة من الشام إلى بغداد فليس حدثاً سياسيّاً هامّاً فحسب، بل هو إلى جانب ذلك، حدث اجتماعيّ وثقافيّ بالغ الخطورة، لأنه سرّع الانفتاح على علوم الأعاجم بسبب استعانة العبّاسيّين بالموالي واختلاطهم بهم، ممّا سهّل التفاعل والأخذ والعطاء. هكذا بدأ أصحاب الدولة يتحوّلون إلى طور الحضارة، ويأخذون ما فيها من علوم وفنون وصناعة.

إنّها السنّة الطبيعيّة في تأثّر الغالب بالمغلوب كما قرّرها ابن خلدون في مقدّمته حيث يقول: «وأهل الدول أبداً يقلّدون في طور الحضارة وأحوالها، الدولة السابقة

قبلهم، فأحوالَهم[1] يشاهدون، وعنهم في الغالب يأخذون. ومثل هذا وقع للعرب لمّ كان الفتح وملكوا فارس والروم، واستخدموا بناتهم وأبناءهم، ولم يكونوا[2] لذلك العهد في شيء من الحضارة. فلمّا استعملوهم[3] في مِهَنهم وحاجات منازلهم... أفادوهم علاجَ ذلك والقيام عليه... فتطوّروا بطور الحضارة... وأتوا من ذلك وراء الغاية»[4].

يتبيّن من هذا الكلام أهمّيّة الاتصال والتفاعل بين العرب والأعاجم، ويتبيّن أيض أن مرحلة اقتباس العلم والمعرفة والانصراف إلى التحصيل العقليّ، لا تأتي إلاّ في طور الدعة والاستقرار، واستتباب الأمن والسكينة، بحيث يصبح باستطاعة الناس أن يطلبو الكماليّات بعد تأمين الضروريّات والحاجيّات، إذ هي سنّة طبيعيّة أيضاً أن «يشبع الإنسان أوّلاً ثم يتفلسف» على حدّ تعبير «أرسطو».

ثَمّ إنّ حياة الحضارة تحتم تقدّماً في العلوم والصناعات، ولا تسمح به فحسب. إذ كلّما استبحر العمران، تعقّدت العلاقات الإنسانيّة، وأصبحت بحاجة إلى المزيد من العلم والاختصاص. نذكر على سبيل المثل، الحاجة إلى الحساب لضبط الخراج والمعاملات وتوزيع الإرث وحصر نفقات الدولة... وإلى الهندسة لتخطيط المدن وإقامة القلاع والحصون والقصور والطرقات والجسور... وإلى الفلك لمعرفة الأوقات والمواقع الجغرافيّة... وإلى الطبّ والصيدلة للتداوي بسبب ما تعرفه حياة المدن من انتشار للأمراض والأوبئة...

لقد كان على العرب أن يأخذوا جملة هذه العلوم عن الأعاجم. وقد تيسّر لهم ذلك بسبب المدارس التي كانت منتشرة في البلدان التي افتتحوها وفي ما جاورها، ومن خلال الدور الذي قام به عدد من العلماء، أخصّهم من السريان النساطرة واليعاقبة. وإليك موجزاً لهذا الواقع:

---

(١) أحوالهم: يعني أحوال أهل الدولة السابقة.

(٢) يكونوا: الضمير راجع للعرب.

(٣) هم العرب الذين استعملوا الأعاجم.

(٤) المقدّمة، الباب الثالث، الفصل ١٥.

منذ أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، عصر الفتوحات التي قام بها الإسكندر، انتشرت الثقافة والعلوم اليونانيّة في الشرق. واستمرّت مع قيام الإمبراطوريّة الرومانيّة. ومنذ القرون الأولى للميلاد، كان تفاعل بين الفكر اليونانيّ والدين المسيحيّ، وقامت محاولات الجمع بين الفلسفة والعقيدة، ثمّ كان انقسام المسيحيّين شيعاً متناحرة، لا سيّما في الشرق السريانيّ آنذاك، فاتّجهت الأنظار إلى كتب «أرسطو» المنطقيّة لأنها خير مُعين على الجدل، وإلى كتب «أفلاطون» التي تتكلّم على النفس والخلق لتأويلها وَفق الرغبات والأهواء. (وهي سهلة التأويل) وظهرت حركة النقل إلى السريانيّة، ووُضعت الشروح على المنطق والإلهيّات عند «أرسطو»، وظهرت مؤلّفات جديدة في اللاهوت والمنطق كانت تنسب إلى «أرسطو» مرّة وإلى «أفلاطون» مرّة أخرى كسباً للثقة. وسوف تكون هذه الكتب أوّل شيء يعرفه العرب من التراث اليونانيّ الذي وصل إلى العرب عن طريق السريان النساطرة واليعاقبة وعبر المراكز والمدارس التالية:

- **مدرسة الإسكندريّة**: أُسِّست في أواخر القران الرابع مع فتوحات الإسكندر وكانت مركزاً للفسلفة الأفلاطونيّة المحدّثة ثم للعلوم الرياضيّة والفلكيّة والكيماويّة. كان علماؤها من أوائل الذين نقلوا كتباً علميّة إلى العربيّة في العصر الأمويّ.
- **مدرسة الرّها**: تقع في الشمال الشرقي للبلاد السوريّة. أُسِّست في القرن الرابع بعد الميلاد وكانت السريانية لغة التدريس فيها. سيطر عليها النساطرة حقبة من الزمن انصرفوا فيها إلى نقل الكتب اليونانيّة لا سيّما المنطق الأرسطي والشروح التي وضعها الإسكندر الأفرودويسي إلى لغتهم السريانيّة.
- **مدرسة نصيبين**: تقع في بلاد الموصل أُسِّست هي أيضاً في القرن الرابع وانتقل إليها عدد من أساتذة الرّها، فنقلوا إليها زعامة الفكر السّريانيّ النسطوريّ. ازدهرت فيها العلوم الرياضيّة والطبيّة إلى جانب الفلسفة الأفلاطونيّة المحدثة، وتداخلت في تعليمها الثقافات المختلفة، وأخصّها اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة.
- **مدرسة جنديسابور**: تقع في الوسط الغربي لبلاد فارس. أُسِّست في القرن السادس، وتوافد إليها العلماء الهاربون من اضطهاد البيزنطيّين من أثينا والرّها وسائر المراكز. امتزجت فيها الثقافات المتنوعة من يونانية وسريانية وفارسيّة وهنديّة وبقيت السريانية

لغة التدريس فيها. اشتهرت بالفلسفة والفلك والطب، وفيها أُنشىء أول بيمارستان، ومنها أخذ خلفاء بغداد عدداً من أطبائهم أشهَرهم جورجيوس بن بختيشوع ويوحنا بن ماسويه.

- **مدرسة حرّان**: تقع في العراق الأعلى بين دجلة والفرات، انتقل إليها مجلس التعليم من إنطاكية على عهد المتوكّل. كان سكان حرّان يتكلّمون اللغة السريانيّة غير أن معظمهم من عبدة النجوم أطلقوا على أنفسهم اسم الصابئة وادّعوا أنهم من أهل الكتاب. اشتهر أساتذة حرّان بالعلوم اليونانيّة لا سيما الطب والرياضيّات والفلك، وكان من علمائها ثابت قرّة طبيب المعتضد وناقل كتاب المدخل إلى علم العدد، وابنه سنان وزير المقتدر ومنظِّم أول امتحان للأطباء والصيادلة في بغداد.

عبر هذه المدارس ومثيلاتها كان انتقال الفلسفة والعلوم من الأمم المختلفة إلى العرب.

## (ب) المحور الدينيّ

قيل في النهضة العربيّة في العصر العباسيّ إنّها قامت بجملتها حول العلوم الدينيّة. فما من علم تقريباً إلّا كان للدين علاقة به من قريب أو بعيد: فالدين يدعو إلى طلب العلم ويحث عليه، وهو نفسه بحاجة إلى بعض العلوم وإلى أساس نظريّ يبني عليه. والفرق الدينيّة الكثيرة غذّت الفلسفة والعلوم وتغذّت بهما.

أمّا دعوة الدين إلى طلب العلم فظاهرة في آيات قرآنيّة كثيرة منها: ﴿هل يستوي الذي يعلمون والذين لا يعلمون﴾؟ ﴿قل ربّي زدني علماً﴾ «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً» وفي الأحاديث النبويّة المتعدّدة: «طلب العلم جهاد في سبيل الله»، «أطلب العلم من المهد إلى اللحد» «يوزن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء».

والدين بطبيعته، يستدعي بعض العلوم الوضعيّة، فضلاً عن العلوم اللسانيّة التي قامت كلّها حول قضاياه. ففريضة الحجّ على كلّ مسلم، والاتجاه نحو القبلة في الصلاة، وبناء الجوامع مع مراعاة اتجاه البيت الحرام، وتوقيت الصلاة والصوم والفطر، وجباية الزكاة وتوزيعها، واحترام الشريعة والعدالة في توزيع الإرث على المستحقين... ذلك

كلّه لا يُعرف بدقّة إلّا بإتقان علوم الفلك والرياضيّات والجغرافية. ومن هنا كان تشجيع العلماء نوعاً من الواجب الدينيّ لأن في ذلك التشجيع محافظةً على الشريعة بكامل مقتضياتها.

ومن طبيعة الدين أيضاً أن يطرح المسائل النظريّة المشتركة بينه وبين الفلسفة. منها على سبيل المثل: وجود الله وما يتّصف به مع التمسّك بوحدانيّته المطلقة. ثمّ علاقة الله بالعالم، وطبيعة الإنسان ومصيره. ثمّ وجود الشّرّ في هذا العالم وعلاقته بإرادة الله. ثمّ الحريّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة... حول هذه القضايا نشأت المجادلات الكلاميّة وقام أصحاب الفرق يجتهدون ويتأوّلون، مستعينين بالقرآن والحديث أوّل الأمر، ثمّ بمنطق «أرسطو» وسائر العلوم الفلسفيّة، وقد أكبّوا على تحصيلها ليتمكّنوا من مقارعة خصومهم الحجّة العقليّة بمثلها.

ولذلك كان للأشعريّ «طبيعيّاته» وللنظّام أيضاً، وللجاحظ نظريّاته العلميّة، ولكلّ شيخ من شيوخ الكلام رأي في العلوم إلى جانب رأيه في الدين.

## (ج) المحور السياسيّ

وتجتمع في هذا المحور أيضاً عوامل كثيرة، منها سيطرة اللغة العربيّة وتشجيع الخلفاء لأجل حاجتهم إلى علماء، وحاجة الدولة إلى تنظيم سياسيّ واقتصاديّ صحيح.

قال ابن خلدون «إن لغات أهل الأمصار إنّما تكون بلسان الأمّة أو الجيل الغالبين عليها... ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلاميّة كلّها، بالمشرق والمغرب، عربيّةً... فلمّا ملك التتَر والمغول بالمشرق فَسَدت اللغة العربيّة... في ممالك العراق وما وراءَه، فلم يبقَ لها أثر ولا عين، حتى إن كتب العلوم صارت تكتب باللسان الأعجميّ»[1] يتبيّن من هذا الكلام أهميّة قيام الدولة العربيّة وسيطرة لغة الحاكم، ما اضطرّ الناس إلى تعلّم هذه اللغة ونقل علومهم إليها ثمّ وضع كتبهم بها. ولم يشعر العرب يوماً، في ذلك العصر بالحاجة إلى تعلّم لغات الأعاجم أو قراءَة العلوم بها. فكانت السيطرة السياسيّة

(١) المقدّمة، الباب الرابع، الفصل ٢٢.

العربيّة، وبالتالي سيطرة اللغة العربيّة من أهم العوامل التي حملت الناس على نقل العلوم إلى هذه اللغة.

غير أن الخلفاء أنفسهم شعروا بالحاجة إلى العلوم لتنظيم شؤون دولتهم من النواحي الإداريّة والسياسيّة والاقتصاديّة... إذ إنّ اتساع رقعة الدولة وكثرة الموظّفين فيها وتضاعف نفقاتها، حمل الخلفاء على الاستعانة بأهل العلم والاختصاص وبالمهرة في تنظيم الشؤون الاقتصاديّة. ثمّ أخذت هذه الحاجة الأولى تتحوّل، بالحياة الحضريّة والترف، إلى ما يشبه حبّ العلم لأجل العلم وأيضاً لتنظيم الحياة الاجتماعيّة. ومن هذا الباب، لم يكن استدعاء الأطباء، مثلاً من جنديسابور وحرّان وغيرهما لأجل الاستشفاء فقط، بل أيضاً لتنظيم أمور الصحّة العامّة كبناء المستشفيات على نفقة الدولة، وإقامة المستوصفات النقّالة، ووضع القواعد والقوانين لتعلّم الطب والصيدلة وممارستهما. كما أنّ حبّ العلم واحتضان العلماء، أصبح نوعاً من العدوى عند الأمراء والأثرياء الذين راحوا يقلّدون الخلفاء.

وإذا كان تشجيع الخلفاء لحركة النقل إلى العربيّة، قد بدأ مع الخليفة العبّاسيّ الثاني، أبي جعفر المنصور في منتصف القرن الثامن للميلاد (٧٥٤)، واستمرّ إلى ما بعد المقتدر الخليفة الثامن عشر والذي تُوفّي في القرن العاشر (٩٣٢)، فإن الفضل في إطلاق الترجمة وتنظيم عمل المترجمين إنّما يعود إلى ثلاثة هم المنصور والرشيد والمأمون.

وكان الخليفة المنصور مَمْعوداً فاستقدم «جورجيوس بن بختيشوع» من مدرسة جنديسابور فشفاه، فكلّفه الخليفة نقل كتب الطب إلى العربيّة وكان عمله هذا نقطة انطلاق. كما كان المنصور يؤمن بالتنجيم فشجّع العلوم الفلكيّة، وما تقتضيه من علوم رياضيّة، فأخذت بغداد تحتلّ مركز الإشعاع الفكريّ.

ثمّ أتى عهد الرشيد فتابع عمل سلفه في تشجيع العلم والنقل، لا سيّما الكتب الطبّيّة والطبيعيّة والرياضيّة. وفي عهده ترجم كتاب الأصول لأقليدس وكتاب المجسطي لبطليموس، وقد فاقت أهميّة هذين الكتابين أهمّيّة أي كتاب علميّ آخر.

وقد بلغت حركة النقل ذروة النشاط في عهد الخليفة المأمون. فقد نشأ المأمون على مذهب المعتزلة العقليّ فأحبّ الفلسفة والعلوم وبعث الوفود إلى الهند وفارس

والروم لشراء الكتب ونقلها، وغالباً ما جعل الكتب ثمناً لوقف قتال أو فدية لأسرى. ووسّع المأمون مدرسة الترجمة في بغداد فصارت تعرف «بدار الحكمة» وألحق بها مكتبة ومرصداً، وجاء بعدد كبير من العلماء الذين يتقنون العربيّة واللغات الأعجميّة فجعل عليهم شيخاً رئيساً يختار الكتب ويعيد النظر في ترجمتها، وكان حنين بن إسحٰق من أشهر الذين تولّوا هذا المنصب.

هكذا تغذّت حركة النقل ومعها النهضة الثقافيّة، بتشجيع الخلفاء وإشرافهم وبذلهم الأموال الطائلة، فأضحت حركة قويّة شاملة استطاعت في يسيرٍ من الزمن أن تستوعب تراث الأعاجم، وأصبح للعلماء مكانة مرموقة بين الخاصّة والعامّة، ينظرون إليهم بعين الإجلال والتقدير.

## (د) المحور الشخصيّ والنفسيّ

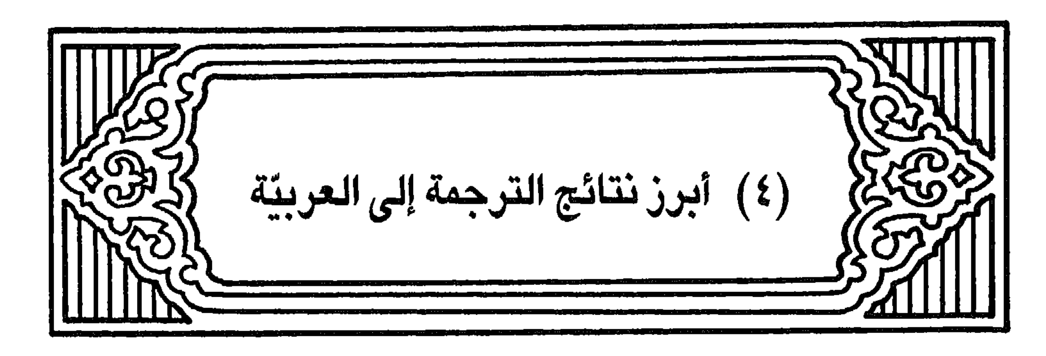
ولا بدّ أخيراً من ذكر العوامل الشخصيّة والنفسيّة التي ألهبت حماس العديد من النقلة وهي تتلخّص بحب الشهرة والثروة، والشعور بالنقص والنعرة العنصريّة:

لقد أصبح للموقع الاجتماعيّ الذي احتلّه العلماء والنقلة، الأثر الأكبر في تشجيعهم فطلب العلم لا يكون دائماً لأجل العلم، بل غالباً ما يكون لأجل الشهرة والثروة. يكفي التذكير بأن صناعة الطب مثلاً كانت تدرّ على أصحابها الثروة الطائلة في زمن قصير، لا سيّما إذا تمكّن الطبيب من كسب ثقة خليفة أو أمير. كما أن صناعة الكيمياء كانت تَعِد أصحابها بثَروة لا حدود لها، إذا هم عثروا على «روح الذهب» أو «روح الفضّة»، وتمكّنوا من تحويل المعادن «الخسيسة» إلى المعدنَين «الشريفين».

وقبل أن يصبح طلب العلم وسيلة للثروة والجاه، كان، عند العرب، بحثاً عن طريقة تخلّصهم من الشعور بالنقص الذي أدركهم عند إحتكاكهم بالأعاجم. فقد كانوا في أوّل أمرهم، يتباهَون بتفوّقهم العسكريّ وبقرآنهم وشعرهم، ولكنّهم عرفوا أن هناك غير الدين ممّا على المرء أن يتعلّمه، وأن هناك بطولة غير بطولة السيف، وأدباً وفكراً غير الذي عرفوه في أعصرهم الجاهليّة.

وفي مقابل ذلك، كان الشعور بالتفوّق، وإرادة رفع التحدّي العربـيّ والظلامة السياسيّة الناجمة عنه، ما حمل الأعاجم على إظهار ما عندهم من أدب وعلم وفنّ وفلسفة وأخلاق. فكان للنعرة العنصريّة دورها في نقل علوم الأعاجم إلى العربيّة. ولذلك نرى في التاريخ العربـيّ، أن القسم الأكبر من أصحاب العلم وأرباب الفلسفة، شعوبيّون متعصّبون لقوميّتهم الأجنبيّة على العربيّة، أو لدينٍ آخر على الإسلام.

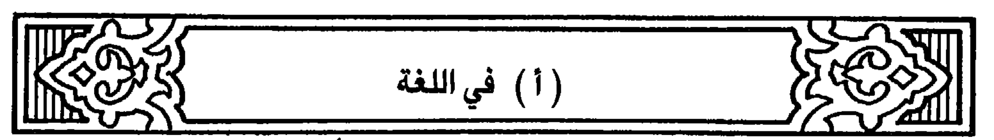
• • •



## (٤) أبرز نتائج الترجمة إلى العربيّة

كانت حركة النقل التي ازدهرت في العصر العبّاسيّ، كما مرّ معنا، من أبرز العوامل التي أسهمت في تسريع النهضة الثقافيّة والعلميّة لذلك العصر، على الرغم من بعض الشوائب التي لحقت بها، لا سيّما في الحقول النظريّة الخالصة كالفلسفة والمنطق، وعلى الرغم من إحجامها في الأغلب عن تناول المآثر الأدبيّة، إلَّا ناحية من الأدب الهنديّ ــ الفارسيّ الذي تناوله ابن المقفّع.

ولم تقتصر نتائج الترجمة على المجالات العلميّة والفكريّة، بل تجاوزتها إلى بعض النشاطات الإجتماعيّة فكانت حرف الاستنساخ وبيع الكتب وصناعة الورق. . . إلى جانب بناء المراصد وصناعة الآلات المتنوّعة وبناء المستشفيات وصناعة الأدوية والاتجار بها. . . غير أنّنا نقصر الكلام هنا على عدد من النتائج المتّصلة بالفكر وأبرزها في اللغة والدين والتأليف والعلم والفلسفة.



### (أ) في اللغة

ليست اللغة مجموعة من المفردات الموضوعة سلفاً والتي نجدها في المعاجم. بل هي تعبير حيّ مرتبط بالبيئة الطبيعيّة وبالفكر الاجتماعيّ، تولد وتنمو وتتراجع وفق نموّ الفكر أو تراجعه. لذلك كانت لغة العرب في الجاهليّة، مقتصرة على التعبير عن حاجات الحياة البدويّة ومشاعر البدويّ القليلة الظلال، تطغى عليها لهجة الشعر ونبرة الخطابة. فلّما كان الإسلام، تناولت اللغة العربيّة المفاهيم الدينيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة وَفق الاتجاه الفكريّ الجديد. ولكنّها بقيت خالية من المفاهيم العلميّة والفلسفيّة التي كان الفكر الأعجميّ قد تناولها ودوّنها بلغاته المختلفة. فكان طبيعيّاً أن يجد المترجمون والمشرفون على الترجمة، صعوبة في نقل العلوم والفلسفة إلى لغة العرب. ولكنّ عبقريّة

هؤلاء، والحرّيّة التي تمتّعوا بها ودعم السلطة المركزية لهم مكّنهم من التغلّب على المصاعب بطرق مختلفة نذكر منها:

- التوسّع في مدلول الكلمات العربيّة القديمة بإعطائها مدلولات جديدة سواء في الفلسفة أو في العلوم. والأمثلة على ذلك كثيرة جدّاً منها في الفلسفة: صورة ومادّة وقوّة وفعل وهيئة وملكة. وفي العلوم: قوس ووتر، وعمود وسهم وسطح...
- اشتقاق مفردات جديدة وإعطاؤها معاني علميّةً وفلسفيّة لم تكن لها أصلاً. مثل كميّة وكيفيّة، ومائيّة أو ماهيّة وقياس...
- التعريب وهو نقل الألفاظ الأعجميّة إلى العربيّة من غير ترجمة، وإخضاعها أحياناً للأوزان العربيّة واللفظ العربيّ، من ذلك: فلسفة وهندسة وزيج واسطرلاب وكيمياء وفيسيولوجيا وأسطرونوميا... وقد كثر التعريب في علوم الطب والصيدلة بصورة خاصّة. وكان من الألفاظ المعرّبة ما بقي إلى الآن وأصبح جزءًا من العربيّة مثل فلسفة وهندسة وقانون، ومنها ما تُرجم في مرحلة لاحقة فأهمل المعرَّب مثل علم منافع الأعضاء بدل فيسيولوجيا وعلم الفلك أو علم الهيئة بدل أسطرونوميا.

وكان طبيعيّاً بعد الممارسات الطويلة في حقل الترجمة، ثمّ بعد الانتقال من مرحلة النقل إلى مرحلة التأليف، أن تكتسب اللغة العربيّة مرونة وقدرة لم تكن لها قبل ولو على حساب البلاغة القديمة. غير أنّ الأهمّ من ذلك كلّه هو أن اللغة العربيّة في العصر العبّاسيّ أصبحت هي لغة العلم والفلسفة من غير منازع، فدالت الأحوال، وأقبل الأعاجم على تعلّم العربيّة لقراءَة العلوم بها كما وضعوا مؤلّفاتهم بهذه اللغة.

## (ب) في المؤلفات

لم يكن، قبل عصر الترجمة والنقل، مؤلّفات فلسفيّة أو علميّة باللغة العربيّة. بل كانت هناك مجموعات من الخطب أو الرسائل أو الحِكَم في موضوعات متفرّقة. وأمّا الكتب التي اعتنت بتدوين المغازي أو السّيَر أو الأحاديث أو الأحكام وما إليها، فهي خالية من التبويب والتنظيم يختلط فيها الغثُّ بالثمين والمبادىء بالتفاصيل. أمّا المؤلّفات التي تأثّرت بالترجمة، فقد جاءت على الجملة، مرتّبةً مبوّبة على الطريقة اليونانيّة ـ

السريانيّة، لاسيّما على طريقة «أرسطو» و «أقليدس»، تتصدّرها المبادىء العامّة التي سُمِّيت لذلك بالمصادرات، وتتلاحق فيها الفصول بتسلسلٍ منطقيّ يربط النتائج بالمقدّمات. هذا ما يمكن أن نلاحظه في المؤلّفات العلميّة ككتاب المناظر لابن الهيثم وفي الكتب الفلسفيّة ككتاب الشفاء لابن سينا أو آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابـيّ. حتى العلوم الإنسانيّة والتجريبيّة أصبحت مرتبة ترتيباً عقلانيّاً كما في كتاب الآثار الباقية للبيروني أو كتاب القانون في الطب لابن سينا، فضلاً عن المدوَّنات الرياضيّة التي جاءت غاية في الوضوح والتنسيق.

## (ج) في الفكر الدينيّ

إنّ أثر الترجمة في الفكر الدينيّ أكثر ما يظهر في علم الكلام وقد طُعِّم هذا العلم بالفلسفة في وقت باكر جدّاً.

ويتناول علم الكلام ناحيتين: الناحية الأخلاقية السلوكيّة، والناحية النظريّة الفلسفيّة. وأثر الترجمة، ظاهر في الناحيتين على حدّ سواء:

أمّا الناحية الأخلاقية فيكفي أن نطالع رأي الصحابة فيها، وعلى رأسهم الإمام عليّ بن أبـي طالب، حيث نتبيّن أن ما قالوه مثلاً في الخير والشرّ وفي الثواب والعقاب، وفي الجبر والاختيار... لا يتجاوز حرفيّة ما ورد في القرآن والسنّة. فالشرّ هو ما نهى الله عنه في كتابه والخير ما أمر به في هذا الكتاب. والثواب والعقاب هما كما وصفتهما الآيات القرآنيّة الكريمة. وإذا قال أحدهم بالجبر والتسيير فلأن الله قال: ﴿وقل الحقّ من ربّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾.

فإذا انتقلنا إلى الفرق الكلاميّة المتأثرة بعلوم المنطق كالمعتزلة مثلاً ومنها إلى المذاهب الفلسفيّة، وقعنا على رأي آخر في القيم والقواعد الأخلاقيّة. فقد ذهب أصحاب الاعتزال إلى أن الشرّ شَرّ ذاتيّ يقرّره العقل، والخير خير ذاتيّ كذلك، بصرف النظر عن أوامر الشريعة ونواهيها. وفي الحرّيّة، لم يكتف شيوخ المعتزلة بالشواهد الشرعيّة على حريّة الإرادة، بل لجأوا إلى العقل واستنبطوا الأدلّة النفسيّة والأخلاقيّة التي تثبت قدرة الاختيار. وأمّا الفلاسفة فقد ذهبوا بعيداً في هذا المجال، واتخذوا في مسألة

الخير والشَرّ، آراء اليونانيّين الميتافيزيقيّة، ففسّروا الشر بأنه نقص في الوجود الذي تقتضيه الطبيعة، والخيرَ بأنه تدرّج صاعد في سلّم الموجودات. كما تأوّلوا مسألة الثواب والعقاب تأويلاتٍ جعلتِ الغزاليّ يعدّهم من أهل الكفر والضلال. وأمّا الحرّيّة عندهم، فليست حرّية اختيار بمفهومها الكلاميّ، بل هي، عند إخوان الصفا، تحرّرُ النفس، بالعلوم والأخلاق الرضيّة، من أدرانها المادّيّة، لتنهض بذاتها إلى الملأ الأعلى حيث السعادة الروحيَّة.

وإذا اعتبرنا الناحية النظرية من العقائد، ظهر أثر الترجمات بصورة أوضح: لقد سلّم المؤمنون الأوّلون تسليماً كلّه يقين بأنْ لا إله إلاّ الله وبأنه خالق السموات والأرض من لا شيء. ثمّ قام المتكلّمون والفلاسفة، بتأثير من الأفلاطونيّة المحدثة، يتساءَلون عن مفهوم الصفات الإلهيّة في ضوء وحدانيّة الذات. كما أخذوا يتساءَلون عن كيفيّة الخلق وعن إمكانه. ثمّ كيف صدرت الكثرة عن الوحدة والمادّة من غير المادّة؟... وكان لهم في هذه المسائل آراء متباينة، ولكنّها على تباينها تبقى في جملتها بعيدة عن العقيدة الإسلاميّة الأولى.

## (د) في العلوم

نتبيّن أثر الترجمة في العلوم العربيّة في العصر العبّاسيّ من مطالعة عناوينها ودقائقها: فقدأُطلق عليها جملةً اسمُ العلوم الدخيلة للدلالة على أصلها الأعجميّ. ومعلوم أن العرب نقلوا طب اليونانيّين لا سيّما جالينوس وأبقراط ثمّ ديسقوريدس في الصيدلة.

ثمّ أكملوا ذلك بكتب الطب الهنديّة التي تناولت أنواعاً كثيرة من الأمراض والمعالجات لا سيّما الطب النفسيّ والسموم وتركيب الأدوية والمواليد. ثمّ أخذوا الرياضيّات والفلك أيضاً من هذين المصدرين أعني اليوناني والهندي. وكانت أشهر المؤلفات التي تأثّروا بها واقتبسوا عنها، كتاب السندهند في الرياضيات والفلك وقد أخذوا عنه نظام الترقيم العشري وطرقاً جديدة في التقويم. وكتاب الأصول لأقليدس أو كتاب الأركان الذي بقي المثل الأعلى في التأليف الرياضيّ. وكتاب المجسطي

لبطليموس وعنه أُخذت النظرية الأساسيّة في الفلك كما أخذت الخرائط وطرق الرصد الفلكيّ. ومثل هذا الكلام يمكن قوله في سائر العلوم حيث كانت الطبيعيّات منقولة عن «أرسطو»، والكيمياء عن أرخميدس وأرسطو وعلماء الإسكندريّة، وعلم الجغرافية عن بطليموس، وعلم الحيل عن أهرن، وعلم الموسيقى النظرية عن مورطس وسائر الفيثاغوريّين. وإنّنا لنجد المصنّفات العربيّة الأصيلة مثل كتاب الحاوي للرازي وكتاب القانون لابن سينا، تشهد، بالرغم من أصالتها، بأثر اليونانيّين والهنود.

## (هـ) في الفلسفة

اسم الفلسفة لفظٌ يونانيّ معرّب. وقد رأينا في المقدّمات أن اليونانيّين فازوا بالفلسفة دون سواهم من الشعوب القديمة بحيث يصحّ القول إن الفلسفة اليونانيّة هي الأصل المشترك للفلسفات جميعاً.

وأمّا الفلسفة العربيّة فقد وصفها الغزاليّ، قبل المستشرق رينان، بأنها مجرّد نقل للفلسفة اليونانيّة. ومهما يكن في هذا القول من مبالغة، فنحن نجد فلاسفة العرب، من الكنديّ في المشرق إلى ابن رشد في المغرب يعتبرون الفلسفة اليونانيّة المرجع الذي لا بدّ منه في كلّ تفكير فلسفيّ.

وإذا نحن انتقلنا من هذه الأحكام العامّة إلى شيء من التفاصيل، وجدنا منطق «أرسطو» مع شروحات «الإسكندر الأفروديسي» و «فرفوريوس» الصوري يتكرّر في المصنفات العربيّة. وكذلك صورة العالم مأخوذة من كتاب المجسطي لبطليموس ونظرية الفيض من كتاب الربوبيّة المنسوب خطأ «لأرسطو» وهو من تساعيات «أفلوطين». ثمّ تتكرّر المبادىء الطبيعيّة الأرسطيّة، ومفهوم الجوهر عنده ومفاهيم المادّة والصورة، والوجود بالقوّة والوجود بالفعل، ثمّ تعريف النفس الإنسانيّة وقواها ومعرفتها الحسّية والعقليّة ودور العقل الفعّال في ذلك كلّه.

ثمّ يجيء دور «أفلاطون» في تصوّر علاقة النفس بالجسد وطبيعة النفس الروحانيّة والبراهين على وجودها وروحانيتها وخلودها. ثَمّ دور الفيلسوف في المدينة والخصال التي ينبغي أن يتحلّى بها، نجدها منثورة في الكتاب السابع من جمهوريّة «أفلاطون»

ومجموعة في الفصل الثامن والعشرين من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابـيّ.

ولا عجب في ذلك، فالفارابـيّ، وهو مؤسّس الفلسفة العربيّة، يصرّح في كتاب «الجمع بين رأيـي الحكيمين «أفلاطون» و «أرسطو» بأنهما مبدعا الفلسفة ومؤسّساها، وعليهما المعوَّل في بداياتها ونهاياتها. ولذلك كانت معظم المؤلّفات الفلسفيّة العربيّة نوعاً من الشرح والتعليق على ما ورد في كتب «أرسطو» و «أفلاطون»، كما كان اسم الفلسفة وتعريفها وموضوعاتها مأخوذة كلّها من المصنّفات اليونانيّة. أما ابن رشد القرطبـي، وهو آخر فيلسوف عربـيّ، فقد لُقِّب بالشارح لشدّة اعتنائه بشرح نظريات القدماء لا سيّما نظرية «أرسطو». وكان ابن رشد يرى أن «أرسطو» هو الإنسان الأكمل والمفكّر الأعظم الذي وصل إلى الحقّ الخالص، وأن مذهبه، إذا فُهم على حقيقته، لم يتعارض مع أسمى معرفة يمكن أن يبلغها بشر. بل إن الإنسانيّة بلغت في شخص «أرسطو» درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد.

هكذا تناول العرب، عبر الترجمات، من ثقافات مختلفة فألّفوا بينها، وكانت أساساً للنهضة العلميّة والفكريّة التي شهدتها العصور العبّاسيّة. وامتدّت آثار هذه النهضة إلى أوروبّا، فكان نتاج العرب من أسس النهضة الغربيّة كما كان نتاج اليونانيّين من أسس النهضة العربيّة.

## (و) في الجوانب السلبيّة للترجمة

ومع ذلك، فثمّة من يحرص على ذكر جوانبَ سلبية لحركة النقل في العصر العبّاسيّ، لا سيّما لجهة ما حصل من تشويه للفلسفة المنقولة، بسبب عدم دقّة الترجمة من جهة، وبسبب نسبة الكتب إلى غير أصحابها من جهة ثانية.

وأما عدم الدقّة فيعود إلى أن معظم ما نُقل إلى العربيّة من التراث اليونانيّ، لم ينقل مباشرة عن الأصل اليونانيّ، بل مرّ أوّلاً بالترجمة إلى السريانيّة قبل نقله ثانية إلى العربيّة من السريانيّة. ثم إن لغة المترجمين الضعيفة إجمالاً، وصعوبة التعبير بالعربيّة عن مدلولات لم ترد أصلاً في لغة العرب، وتعقيد المسائل الفلسفيّة نفسها، والغموض الذي تتّصف به كتب «أرسطو» بشكل خاصّ... هذا وغيره زاد لغة الترجمة ركاكة وتعقيداً،

إلى حدٍّ جعل «ابن سينا» يعترف بأنه قرأ كتاب «ما بعد الطبيعة» «لأرسطو» أربعين مرّة حتى وعى كلامه عن ظهر قلب ولم يفهم شيئاً من معانيه!

وأمّا نسبة الكتب إلى غير أصحابها، فقد أوقعت فلاسفة العرب في ارتباك شديد، إذْ أتَتْ أقسامٌ من فلسفة «أفلوطين» في الفيض والإشراق منسوبةً إلى «أرسطو»، فاختلط الأمر عليهم، وقام الفارابيّ ليثبت في كتاب «الجمع بين رأيـي الحكيمين» أن لا فرق يُذكر بين فلسفة «أفلاطون» وفلسفة «أرسطو»!

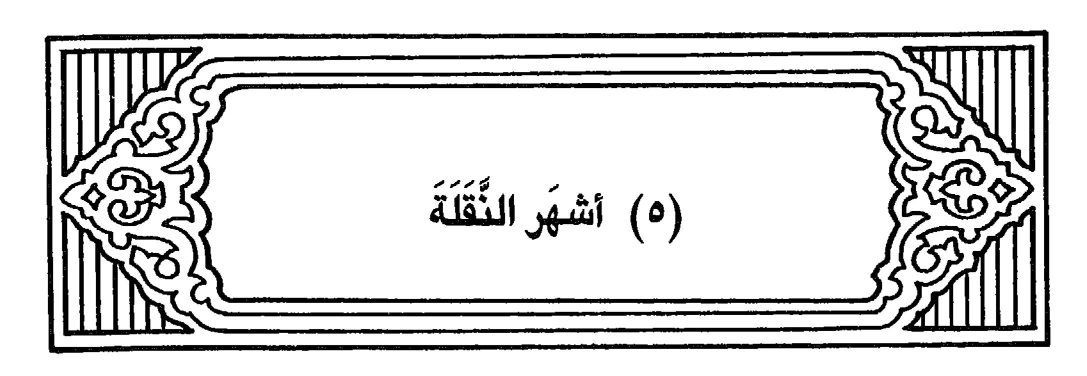
إلاَّ أن هذه الملاحظات، تعبّر عن الأسف لما لحق الترجمات من غموض وتشويه، أكثر ممّا ترفض مبدأ الترجمة نفسه. إلاَّ إذا اعتُبِرت المسألة من زاوية تكفير الفلاسفة كما فعل الغزاليّ في كتاب التهافت، وعندها يكون علينا أن نهجر العلوم أيضاً، بسبب الآفات التي تحصل منها بحق الدين وإن بالعرض. وقد قال الغزالي: «لأجلها يجب زجر كلّ من يخوض في تلك العلوم، فإنها وإن لم تتعلّق بأمر الدين، ولكن لما كانت من مبادىء علومهم[١] يسري إليه[٢] شرّهم وشؤمهم»[٣].

• • •

(١) يعني علوم الفلاسفة.

(٢) إلى من يخوض في العلوم الرياضيّة.

(٣) المنقذ من الضلال، ص ١٠٢، تحقيق عبد الحليم محمود، طبعة ٢، القاهرة ١٩٥٥.

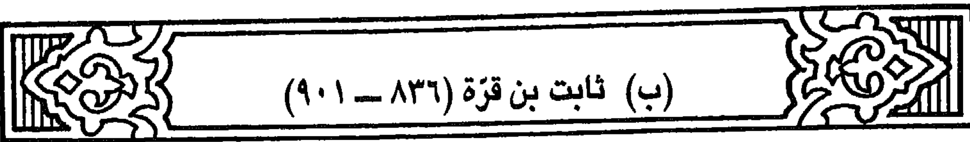


# (٥) أشهَر النَّقَلَة

اشتغل عدد كبير من العلماء بالنقل إلى العربيّة فكان منهم من نقل عن الهنود مثل محمد بن إبراهيم الفزاري ومنكه الهندي وشاناق، ومنهم عن اللغة البهلويّة كعبد الله بن المقفّع، والعدد الأكبر نقلوا عن السريانيّة أو اليونانيّة. وكان معظم النقلة من سريان بلاد الشام والعراق، نساطرة ويعاقبة، وقد تعوّدوا الأبحاث الفلسفيّة وعرفوا العربيّة التي يترتّب عليهم النقلُ إليها. وأشهر النقلة هم من آل «بختيشوع» وأوّلهم «جورجيوس» ثم آل حنين وأوّلهم إسحٰق، ثم آل قرّة وأوّلهم ثابت ثم قسطا بن لوقا البعلبكيّ وأخيراً يحيى بن عَدِيّ.

## (أ) حنين بن إسحٰق (٨٠٩ ــ ٨٧٣)

هو أحد نصارى الحيرة. كان أبوه صيدلانياً ونشأ الولد محبّاً للعلم. قصد بغداد وحضر مجلس يوحنا ماسَوَيه وكان كثير السؤال فضجّ منه استاذه وأخرجه من داره. فسافر حنين إلى بلاد الروم حيث درس اللغة اليونانيّة ثم عاد إلى البصرة فدرس العربيّة على الخليل بن أحمد، وأصبح يجيد العربيّة والسريانيّة واليونانيّة والفارسيّة. وبعد رجوعه إلى بغداد اشتهر بالعلم والفلسفة والطب، فأجلّه أطباء بغداد وعلماؤها حتى استاذه ابن ماسويه. ولما أراد المأمون نقل كتب الفلسفة حشد إلى قصره جماعةً من مهرة التراجمة وولّى عليهم حنيناً، فكان يصحّح لغة التراجمة لأنه أفصحُهم. وقد ترجم أيضاً للمعتصم والمتوكّل. ومن الكتب التي ترجمها بنفسه: كتاب السياسة «لأفلاطون»، المقولات العشر «لأرسطو»، والأخلاق «لأرسطو»، والفصول لأبّوقراط ونقل عدداً من كتب «جالينوس» في الطب.



## (ب) ثابت بن قرّة (٨٣٦ ــ ٩٠١)

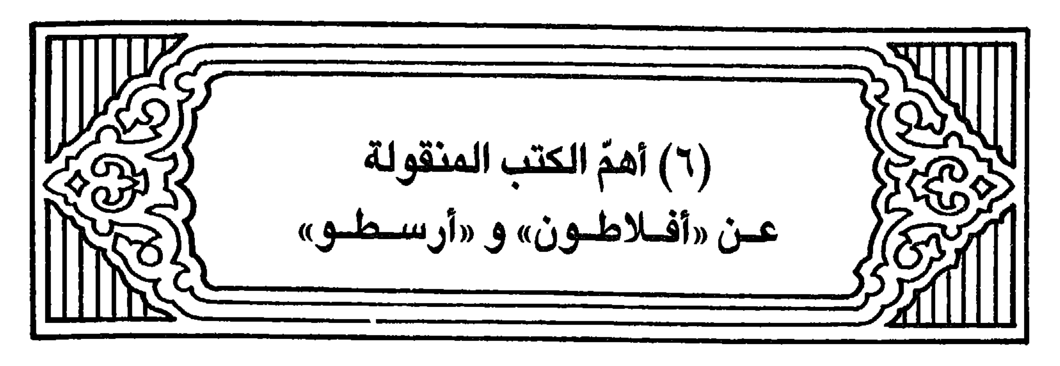
كان حنين رئيس النقلة النساطرة وكان ثابت رئيس جماعة أخرى من صابئة حرّان الوثنيّين. وكان هؤلاء الصابئة من عبدة النجوم. ومن هنا أتت رغبتهم في العلوم الرياضيّة والفلكيّة. وإلى هؤلاء الجماعة يرجع الفضل في نقل معظم كتب اليونان في الرياضيّات والفلك، ومنها مؤلّفات أرخميدس وأبولّونيوس، كما أنهم قاموا بإصلاح ترجمات سابقة. ولقد وجد ثابت من الخليفة المعتضد (٨٩٢ ــ ٩٠٢) رعايةً والتفاتاً: وتولى أعمال ثابت بعدَه ابنه سِنان وابن حفيده المعروف بأبـي الفرج القفطي، وتميّزوا جميعاً بتقدّمهم في الترجمة والعلم. وأعظم من نشأ بعد ثابت من الصابئة هو البتّاني الذي قام صيته عل ما ابتدعه في علم الفلك.

## ( ج) قسطا بن لوقا (٩٢٢)

وُلد في بعلبك وكان محبّاً للفسلفة والطب، فرحل إلى بلاد الروم ونال من كتبهم عدداً وافراً. كان يعرف اليونانيّة والسريانيّة والعربيّة، وقد أصبح في عصره زعيم النقلة لعلمه الوافر وعبارته الصحيحة. وله مؤلّفات كثيرة في الطب والتاريخ والفلك والجبر والهندسة والمنطق والأدب والدين، تربوا على مئة كتاب. استدعاه المستعين بالله إلى بغداد وأولاه ترجمة المؤلّفات اليونانيّة، فعرّب أصول الفلسفة وهو منسوب إلى «أفلاطون» والسماع الطبيعيّ «لأرسطو».

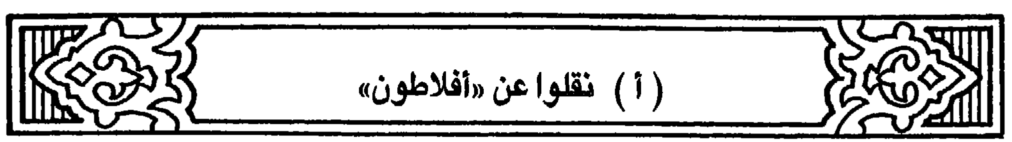
## ( د ) يَحيَـى بن عَديّ (٨٩٣ ــ ٩٧٤)

كان يعقوبـيَّ المذهب. أجاد السّريانيّة والعربيّة فضلاً عن اليونانيّة. اشتغل بالمنطق وسائر العلوم الفلسفيّة، وكان أكثر اهتمامه بالإلهيّات. راجع عدداً كبيراً من الترجمات السـابقـة، وأصلـح نقصهـا وأضـاف إليهـا. تـرجـم عـن «أرسطـو» كتـاب السياسـة، وعـن «أفـلاطون» كتاب «القـوانين» وكتاب «طيمـاوس». وله مقالة مشهورة «في صحّة اعتقاد النصارى» وأخرى في الرّد على النسطوريّة.



# (٦) أهمّ الكتب المنقولة عن «أفلاطون» و «أرسطو»

تناول النقلُ في العصر العبّاسيّ عدداً كبيراً جدّاً من كتب العلم والفلسفة معظمها من التراث اليونانيّ. غير أننا نقتصر هنا على ذكر أهم الكتب المنقولة عن «أفلاطون» و «أرسطو» نضيف إليها كتاباً واحداً من الكتب المنسوبة إلى «أرسطو»، لأهمية هذا الكتاب في تاريخ الفلسفة العربيّة.



## (أ) نقلوا عن «أفلاطون»

- **كتاب السياسة:** وهو كتاب الجمهوريّة في عشرة أجزاء وفيه رسم «أفلاطون» صورة الدولة المثلى والدول التي تعقبها.

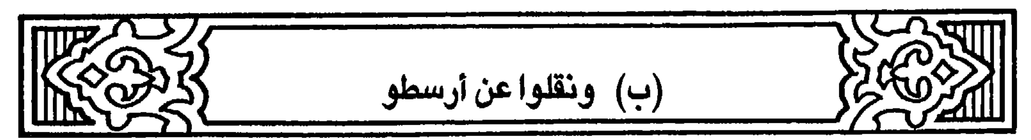
- **كتاب النواميس أو القوانين السياسيّة:** وفيه تعديل لسياسة «أفلاطون» في الجمهورية وهو أقلّ مثاليّة من الكتاب الأوّل.

- **كتاب طيماوس:** وفيه نظريّة «أفلاطون» في كيفيّة صنع العالم وفي اتّصال العالم العلويّ بالعالم السفليّ.

- **كتاب السفسطائيّ:** وفيه نقد لآراء السفسطائيين وتصرّفاتهم.

- **كتاب الدفاع:** وهو حكاية محاكمة «سقراط» والحكم عليه ظلماً بالموت.

- **كتاب فاذن:** وهو محاورة في إثبات خلود الروح.



## (ب) ونقلوا عن أرسطو

- **كتب المنطق السبعة،** وهي: المقولات، والعبارة، والقياس. والبرهان والجدل

والمغالطات والخطابة وأضافوا إليها كتاب الشعر. وفي كتب المنطق، نظّم «أرسطو» للمرّة الأولى أصول الجدل والبرهان وحلّل تحليلاً عميقاً ودقيقاً مبادىء العقل الأولى وطرق التفكير العامّة، لا سيّما الاستدلال و«الاستقراء، وطرق البرهان الصحيح. وُضعت شروح كثيرة على منطق «أرسطو» كان أبرزها كتاب «إيساغوجي» لفرفوريوس الصوري.

● **كتاب السماع الطبيعيّ أو سمع الكيان** وهو كتاب في المبادىء العامّة للعلم الطبيعيّ وفيه نظريّة العناصر الأربعة.

● **كتاب الكون والفساد**: وفيه بحث في انحلال الجواهر ونشوء جواهر جديدة.

● **كتاب السماء والعالم**: فيه نظريّة «أرسطو» في هيئة الفلك وظواهره. وفي هذا الكتاب أوّل دليل هندسيّ على كرويّة الأرض من مشاهدة ظلّها على القمر أثناء الخسوف.

● **كتاب الحروف أو ما بعد الطبيعة**: وهي اثنا عشر كتاباً سُمّيت بحروف الهجاء. فيه الفلسفة الأولى عند «أرسطو» لا سيّما مفاهيم الجوهر، والصورة والمادّة والوجود بالقوّة والوجود بالفعل.

مجموعة كتب في العلم الطبيعيّ أيضاً منها: كتاب الكيمياء وكتاب المعادن، وكتاب النبات وكتاب الحيوان.

● **كتاب النفس**: وفيه أدق دراسة وأوسعها تتناول النفس الإنسانيّة ووظائفها المختلفة. وقد كان هذا الكتاب مرجعاً لفلاسفة العرب واللاتين على حدّ سواء.

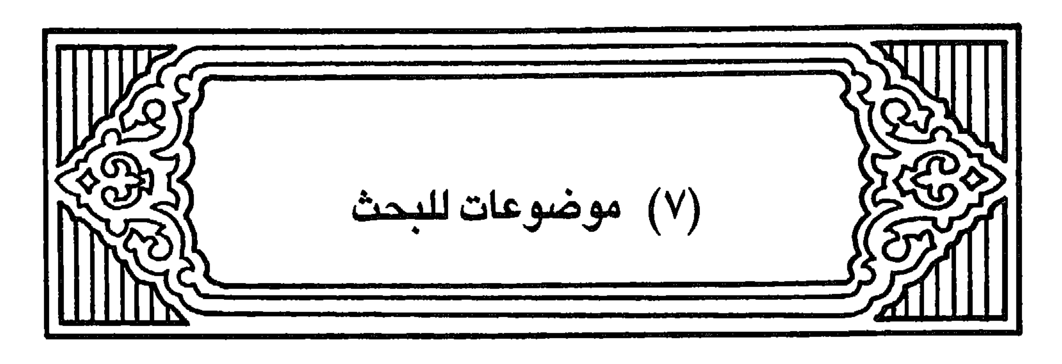
● **كتاب الأخلاق لنيقوماخوس**: فيه نظريّة «أرسطو» في الفضيلة والعدالة وفي اللّذة والسعادة.

● كتاب السياسة: وقد بقي منه دستور الاثينيّين.

وإلى هذه الكتب الصحيحة النسبة إلى «أرسطو»، كانت كتب منحولة أهمّها إطلاقاً:

ـ كتاب «أثولوجيا أرسطاطاليس» أو كتاب الربوبيّة (الإِلْهيّات) وفيه نظريّة «أرسطو» في الأسباب الأربعة: (الماديّ، والفاعل والصوري والغائيّ) مضاف إليها أجزاء من تساعيّات «أفلوطين» في الفيض والإشراق والتحاق النفس «بالواحد»، وكلّها منسوبة إلى «أرسطو».

• • •



# (٧) موضوعات للبحث

● **حضارات الأمم يتأثر بعضها ببعض. فلمّا استبحر العمران عند العرب في العصر العبّاسيّ، التفتوا إلى التراث الفلسفيّ عند الأمم السالفة ينقلونه إلى العربيّة.**

بهذا الاعتبار، تحدّث عن حركة النقل المذكورة موجزاً عدداً من بواعثها ونتائجها، ومشيراً إلى بعض ما نُقل من كتب «أفلاطون» و«أرسطو»، ثمّ اذكر نفراً من الناقلين في ذلك العصر، وتوقّف عند ناقل واحد منهم.

* * *

● **كان للنقل تأثير في التأليف الفلسفيّ عند العرب، وقد اختلفت المواقف في مدى هذا التأثر:**

(أ) ما كانت أبرز نتائج النقل في الفكر العربيّ؟ (عشر علامات).

(ب) وما كان موقف ابن رشد من الأخذ عن الأقدمين في كتابه «فصل المقال»؟ (عشر علامات)

* * *

● **نقل العرب في العصر العبّاسيّ من ثقافات الأمم السابقة:**

(أ) ما الأسباب التي دعت إلى هذا النقل؟ (ست علامات)

(ب) ما النتائج التي تأدّت عنه في الفكر وفي اللغة؟ (عشر علامات)

(ج) اذكر عدداً من الكتب المنقولة، وبيّن قيمة النقل عامّة من حيث الدّقة والأمانة. (أربع علامات)

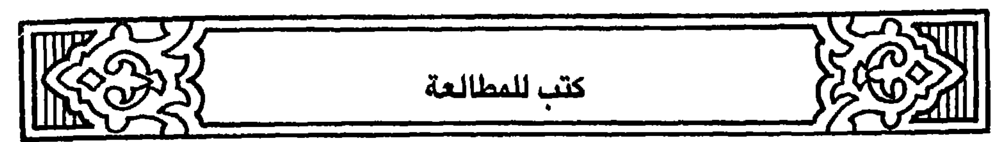
* * *

● يعتبر العصر العبّاسيّ العصرَ الذهبيّ لعمليّة النقل عند المسلمين:

(أ) وضّح الأسباب التي أدّت إلى قيام هذه العمليّة متوقّفاً عند دور الخلفاء. (ثماني علامات)

(ب) تحدّث عن النتائج التي تأدّت عنها في مجالات اللغة والدين والفلسفة. (ثماني علامات)

(ج) يبدو من أعمال الخلفاء والنقلة أنّ العمليّة كانت منظّمة من حيث التوجيه والتنفيذ، كيف تفسّر ذلك؟ (أربع علامات)



## كتب للمطالعة


* جرجي زيدان: تاريخ التمدّن الإسلاميّ، ج ٣، فصل في العلوم الدخيلة.
* أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٢.
* أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج ٢.
* فيليب حتي: تاريخ العرب مطوّل ج ٢.
* قدري طوقان: العلوم عند العرب.
* ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد. (ترجمة عبد الرحمن بدوي).
* أحمد الرفاعي: عصر المأمون.


● ● ●

# القسم الرابع

# الفلسفة العربية في المشرق

## الفصل الأوّل

# الفارابي

(٢٦٠ ـ ٣٣٩هـ = ٨٧٣ ـ ٩٥٠هـ)

(١) تمهيد.

(٢) أضواء على حياته.

(٣) آثاره.

(٤) فلسفته النظريّة:

(أ) الإلٰهيّات.

(ب) الفيض.

(ج) الكائنات الطبيعيّة ومراتبها.

(د) النفس الإنسانيّة.

(٥) فلسفته العمليّة: السياسة:

(أ) السياسة في المدينة الفاضلة.

(ب) المدن المضادّة للمدينة الفاضلة.

(ج) بمن تأثّر الفارابي وما قيمة آرائه السياسيّة؟

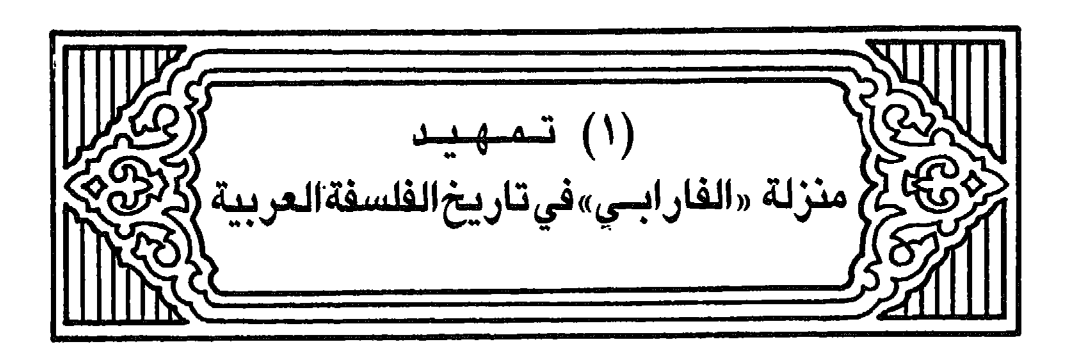
(د) نص وتحليل.

(هـ) مختارات من كتاب «آراء أهل المدينة».

(و) آراء وشهادات.

(ز) مراجع ومصادر.

(ح) موضوعات للبحث.



# (١) تمهيد
## منزلة «الفارابي» في تاريخ الفلسفة العربية

جَرَتْ على العرب، إثْر فتوحاتهم الكبرى، سنّة التطوّر الاجتماعي بحكم احتكاكهم بشعوبٍ مختلفة، وتعرُّفِهم إلى حضارات متنوّعة، واطّلاعِهم على مِللٍ وثقافاتٍ متباينة[١]. وقد كان طبيعيّاً أن يظهر هذا التطوّر أوّلاً في المناحي السياسيّة والاقتصاديّة والحربيّة، بحيث «إنّ الأقسام الإداريّة في إمبراطوريّتي الأمويّين والعباسيّين كانت، بوجه عامّ، تشابه الإيالاتِ في الدولتين البيزنطيّة والفارسيّة»[٢]. ثم تبع ذلك تطوُّرٌ محسوس في مناحي الفقه والتشريع، بسبب أنماط الحياة المختلفة التي تستدعي أنواعاً مختلفة من التشريع. وذلك أنّ «المصريّين والعراقيّين يشتركون أحياناً في ما لا يشترك فيه الحجازيّون، ونظام الريّ للنيل في مصر غير نظام دجلة والفرات في العراق، وذلك يستتبع اختلافاً في الخراج وما إليه، وكلاهما يختلف في ذلك عن بلاد لا تعرف الأنهار، كالحجاز»[٣]. وما لبث هذا التطوّر أن اتّسع، حتى انتقل من الأمور العمليّة إلى القضايا النظريّة، فتحولت الاجتهادات الفقهية إلى مجادلات كلاميّة، وراحت الفرق تبحث في العقائد كما بحث الفقهاء في الفرائض، وأخذت روافد الثقافة الأجنبيّة تصبّ، عبر الترجمات، في مجاري النهر العربيّ. فلم ينقضِ عهد «المأمون» (٢١٩هـ / ٨٣٣م) حتى صارت معظم المصنفّات اليونانيّة في متناول القارىء العربيّ، فضلاً عمّا نُقل عن حكمة الهنود وآداب الفرس.

---

(١) راجع الشرح المستفيض الذي أعطاه «ابن خلدون» لسنّة التطور هذه في «المقدّمة»، ص ١٤٧، وكذلك ص ١٧٢ وما يليها. وراجع أيضاً في سلسلة «المصابيح» كتابنا عن «ابن خلدون»، ص ٦٦ ــ ٦٧.

(٢) حتي وجبور، تاريخ العرب المطوّل، ج ٢، الطبعة الثانية، ص ٢٩١.

(٣) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٢٢١.

غير أنّ ظهور الفكر الفلسفيّ العربيّ، بشكله المكتمل، لم يتمّ قبل أواخر القرن الثالث للهجرة وأوائل العاشر للميلاد، وهو العصر الذي نبغ فيه فيلسوف المسلمين الأوّل «أبو نصر الفارابيّ». وقد مرّ الفكر العربيّ بأربع مراحل كبرى:

* **المرحلة الأولى** تمتدّ منذ فجر التاريخ حتى ظهور الإسلام، وهي المعروفة بالعصور الجاهليّة. وقد ينطبق عليها تعريف «الفارابيّ» لها في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» عندما يقول في «المدينة الضروريّة» إنّها التي يقتصر سعيُ أهلها على الضروريّات من أسباب الحياة، كالمأكل والمشرب والمسكِن، وهم يظنّون أنّ السعادة كلّها تنحصر في تحصيل هذه، وأنّ الشقاء إنما هو في فقدها والتقصير عنها. إنّهم لا يتساءَلون عن معنى الوجود ولا عن أصله وهدفه، فتفكيرهم جامد كصحرائهم، وعلومهم بسيطة كبيئتهم، ودياناتهم ساذجة كتقاليدهم.

* **ثم كانت المرحلة الثانية** مع ظهور الإسلام، وهي وثبة فكريّة واجتماعيّة كبرى فتحت أمام ابن «الحجاز» آفاق الإنسانيّة الرحبة، وجعلت منه مواطناً عالميّاً بعدما كان فرداً في قبيلة. وانشغل العرب بفتوحاتهم رافعين لواء التوحيد أينما حلّوا.

* **وننتقل في المرحلة الثالثة** إلى تفكير يزداد عمقاً وشمولاً، وهو تفكير مبنيّ على معطيات الدين الإسلاميّ، جديدٌ في نظرته إلى التشريع والاجتماع، واضحٌ في تقريره أصلَ الوجود وغايتَه، ولكنّه، مع ذلك، تفكير يمزج الاجتماعيّات بالإلهيّات، والعقلانيّات بالتقليديّات. إنه تفكير علماء الكلام: وسّعوا آفاق العقل ولكنّهم قيّدوه بأطر موضوعة سلفاً، وألزموه بحقائق موحىً بها وكلّفوه أخذَها إيماناً وسمْعاً وتقليداً.

* **وتأتي أخيراً المرحلة الرابعة**، عَقِبَ الترجمة والنقل، فتكتمل استفاقةُ العقل العربيّ، فيتساءَل ويجادل، يختبر ويستقرىء، يضع القواعدَ والأصولَ ويستنتج، يرسم لنفسه أُطراً جديدةً من أوّليّات المنطق فيصنّف الموجودات، وينظّم قواعد السلوك، يبني المرصد والمختبر ويتخيّل هندسةً للكون يعيّن مركزه فيها... كلّ ذلك، وهو يبتعد عن التقليد بمقدار ما يستقلّ بمبادئه العقليّة.

ولئن كان «الكِنديّ»[1] قد لُقِّبَ بفيلسوف العرب بسبب نسبه العربـيّ الصريح، فإنّ ما بقي من مصنّفاته لا يسمح لنا بأن نعتبره فيلسوفاً بالحقيقة، بل هو يتّصل «من وجوه كثيرة بمتكلّمي المعتزلة»[2]، وهو صلة وصل بين علم الكلام والفلسفة.

وعلى ذلك، فإنّ أبا نصرٍ الفارابـيّ هو الفيلسوف الأوّل من قافلة المفكّرين والفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم النهوض بالبناء الفلسفي، محافظين، إلى حد بعيد، على روح الفلسفة اليونانيّة. إنّه «فيلسوف عربـيّ بجملة ثقافته ومؤلّفاته، بل هو مؤسس الفلسفة العربية»[3].

و «للفارابـيّ» فلسفة متكاملة، تبدأ بالمنطق وتنتهي بالسياسة في سلسلة عقليّة مترابطة الحلقات تكاد تكون خلواً من كلّ ثغرة، لأنّ صاحبها لم يستسلم لعاطفة دينيّة[4]، ولا لنزعة سياسيّة أو عنصريّة، بل آثر العقل واهتدى بالمنطق حتى لقّب «بالمعلّم الثاني». و «للفارابـيّ» فضل كبير على الفلسفة العربيّة، لأنه أوّل من اعتنى عناية جديّة بشرح الكتب الأرسطيّة والتعليق عليها؛ فكان أستاذاً وأنموذجاً يُحتذى للذين أتوا بعده، حتى قال فيه «ابن سبعين»: «هذا الرجلُ أفهمُ فلاسفة الإسلام وأذكرُهم للعلوم القديمة، وهو فيلسوف فيها لا غير».

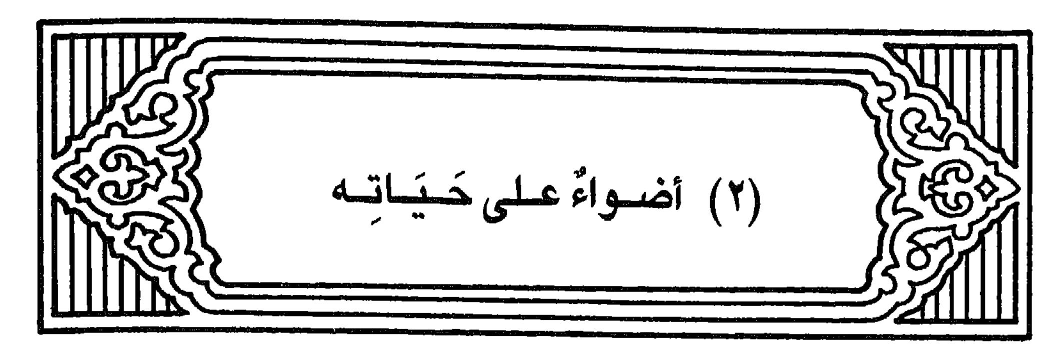
• • •

(١) هو «أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق». ولد في «الكوفة» وتعلّم في «البصرة» و «بغداد». كان حجّة في علم الفلك، وكان معتزليّ النزعة. يُعزى إليه بعض الترجمات. أقام في بلاط العباسيّين، وتوفيّ نحو عام ٢٦٠هـ / ٨٧٣م.

(٢) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٣٨.

(٣) عثمان أمين، مقدّمة كتاب إحصاء العلوم، ص ٣١.

(٤) لا شكّ في أنّ «الفارابـيّ» تأثّر بإسلامه وبالنزعة الباطنيّة التي نشأ عليها. ولكنّه لم يسخّر الفلسفة للدفاع عن فكرة دينيّة كما فعل المتكلمون، بل غالباً ما كيّف الفكرة الدينيّة وفق فكرته الفلسفية. فدين الفارابـيّ، بالحقيقة، هو فلسفة الفارابـيّ.



# (٢) أضواءٌ على حَيَاتِه

هو[١] «محمّد بن طرخان بن أَوزلغ أبو نصر الفارابيّ»، الملقّب **بالمعلّم الثاني**، أي «أرسطو» العرب والمسلمين. أبصر النور في قرية «وسيج» بالقرب من «فاراب» التركيّة وراء نهر «سيحون» عام ٢٦٠هـ ـ ٨٧٣م. وقد اختلف الباحثون في نسبه، فذهب «ابن النديم» و «ابن أبـي أصيبعة» إلى أنّه من أبٍ فارسيّ وأمّ تركيّة، وجعلا مولده في «فاراب» الفارسيّة. وذهب «القفطي» و «ابن خلّكان» إلى أنّه من «فاراب» التركيّة ومن أبوين تركيّين، وهو الرأي الأرجح. وقد وصفه «القفطي» بأنّه «فيلسوفُ المسلمين غير مدافَع». دخل «العراق» وهو في الأربعين من عمره، واستوطن «بغداد»، وقرأ فيها العلم الحكميّ على «يوحنّا بن حيلان» المتوفّى في مدينة السلام أيّام الخليفة «المقتدر»[٢]، واستفاد منه، وبرّز في ذلك على أقرانه، وأربـى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية. ثم أكمل دراسة المنطق والعلوم الفلسفية على «أبـي بشر متّى بن يونس» وهو من أشهر

---

(١) أهمّ المصادر المعتمدة لدراسة حياة «الفارابيّ» ثلاثة:

ــ جمال الدين القفطي (٥٦٣ ــ ٦٤٧هـ/ ١١٦٧ ــ ١٢٤٨م) في كتابه: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء».

ــ ابن أبـي أصيبعة (٦٠٠ // ٦٦٨هـ/١٢٠٣ ــ ١٢٦٩م) في كتابه: «عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء»، الجزء الثاني.

ــ أحمد البرمكيّ ابن خلّكان (٦١٠ ــ ٦٨٢هـ/ ١٢١١ ــ ١٢٨١م) في كتابه: «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان»، الجزء الثاني.

وقد أثبتت في آخر كتاب «الجمع بين رأيـي الحكيمين»، طبعة مصر ١٩٠٧، ترجمة «الفارابـي» كما رواها «القفطي» في كتابه المذكور في الصفحات ٢٧٦ وما بعدها.

(٢) المقتدر بالله: هو الخليفة العباسيّ الثامن عشر. ولّي العرش وهو في الثالثة عشرة عام ٩٠٨م، وتوفيّ عام ٩٣٢م (٢٩٦ ــ ٣٢١هـ).

علماء «بغداد» آنذاك. إلاّ أنّ أحوال العاصمة العبّاسيّة ساءت في ذلك العصر، وانحطّت الدولة على أيّام «المقتدر» بسبب الفتن في الأقاليم: فالفاطميّون أسّسوا دولتهم في «المغرب» و «مصر»، وقرامطة «البحرين» قطعوا طرق الحجّاج ونقلوا إلى «الحساء»، عاصِمتهم، الحجرَ الأسود الذي في الكعبة، ولم يُرَدَّ إليها إلاّ بعد أكثر من سبعة أعوام. فلم تكن «بغداد» إذاً، وقد استولى الديلمُ عليها، على ما تشتهي طبيعةٌ كطبيعة «الفارابيّ»، نزّاعةٌ إلى التأمُّل والطمأنينة؛ فارتحل فيلسوفنا إلى «سوريا»، وقدم على «سيف الدولة» في «حلب» وأقام في كنفه مدّة وهو في زيّ أهل التصوّف. وقد قدّمه «سيف الدولة» على العلماء وأكرمه وعرف موضعه من العلم، غير أنّ الفيلسوف الزاهد لم يقبل من الأمير الكريم مرتّباً يُجريه عليه سوى أربعة دراهم في اليوم. وربما سافر «الفارابيّ» إلى «مصر» بين عامَي ٣٣٧ ــ ٣٣٨هـ، ثم رجع إلى «حلب»، ثم ارتحل منها إلى «دمشق» بصحبة «سيف الدولة» حيث أدركه أجله عام ٣٣٩هـ / ٩٥٠م، فصلّى عليه «سيف الدولة» بنفر قليل من خاصّته.

لعلَّ أبرز ما ميّز شخصيّة «الفارابيّ»: قوّة جَلَدِه، ومثابرتُه على تحصيل العلوم. فقد تعشّق المعرفة، وانصرف بالكلّية إلى التأمّل الفلسفيّ، فلم يتزوج، ولم يتولّ المناصب السياسيّة، وأمضى حياته ناشداً الطمأنينة فوجدها في غياض «دمشقَ» خاصّة حيث عمل حارساً، وكان يصرف ليله على ضوء مصباحه يطالع ويؤلِّف. وقد نبغ «الفارابي» في علوم عصره كلّها من منطق ورياضيّات وفلك وطبيعيّات، وكان له إلمام بالعلوم الطبيّة وإن لم يمارس صناعة الشفاء. كما أنّه أتقن لغات كثيرة أهمّها الفارسيّة والعربيّة والتركيّة. غير أنّه كان موسيقار عصره من غير منازع. بل ربما كان أعظم عالِمٍ من علماء الموسيقى العربيّة النظريّين[1]، من غير أن يفوته التطبيق. بل يُعزى إليه اختراع القانون ويُحكى عن براعته في الضرب نوادرُ. فقد روى عنه «ابن خلّكان» أنّه عندما قدم على «سيف الدولة»، وبزّ جميع الحاضرين في كلّ فنّ، صرفهم «سيف الدولة»، وخلا به

(١) أصدر المستشرق Land بعض أجزاء من كتاب «الموسيقى الكبير» للفارابي في مجلّة بعنوان:
Actes du Sixieme Congrés International des Orientalistes, Pt 2, sec. I, Leyden 1885, pp. 100 -168.

وقال له: «هل لك في أن تأكل؟»، فقال: «لا». قال: «فهل تشرب؟»، فقال: «لا». فقال: «فهل تسمع؟»، فقال: «نعم». فأمر «سيف الدولة» بإحضار القيان، فحضر كلّ ماهر في هذه الصناعة. فلم يحرّك منهم أحد آلته إلاّ عابه «أبو نصر» وقال له «أخطأت!» فقال له «سيف الدولة»: «وهل تحسن هذه الصناعة أيضاً؟» فقال: «نعم»، ثم أخرج من وسطه خريطة[1] فتحها وأخرج منها عيداناً وركّبها، ثم لعب بها فضحك منها كلُّ من كان في المجلس، ثم ضربها ضرباً آخر فأبكاهم جميعاً، ثم فكّها وركّبها وضربها ضرباً آخر فنام كلُّ من كان في المجلس حتى البوّاب، فتركهم نياماً وخرج![2]

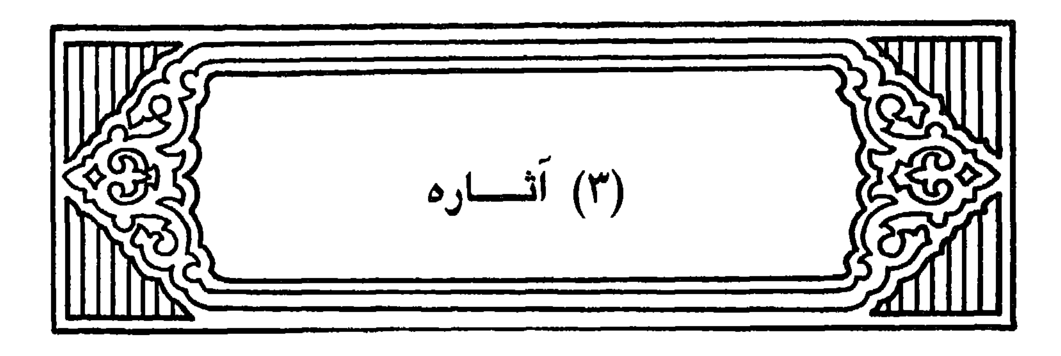
وإلى ذلك كان «الفارابيّ» فيلسوفاً زاهداً متصوّفاً آمن بمبادىء فلسفته النظريّة وحاول أن يطبّقها في حياته العمليّة، فأهمل الاعتناء بمظهره الخارجيّ، وتزيّا بزيّ المتصوّفين؛ ولكنّ تصوُّفه كان تصوّفاً عقلياً يدّعي الاستغناء عن الشريعة، ولذلك رفضه «ابن خلدون» في مقدّمته[3] وعدّه غروراً، لأنّ إدراك الله «لا يحصل بنظرٍ ولا علمٍ، وإنما يحصل بكشف حجاب الحسّ»، وذلك لا يكون إلاّ باقتفاء أثر النبوّة.

● ● ●

(١) خريطة: كيس من جلد أو نحوه يُشدّ على ما فيه.

(٢) روى هذه الرواية المبالغ فيها «ابن خلكان» وعزاها إلى «الفارابيّ»، ونقلها قبله إخوان الصفاء في الرسالة الخامسة من القسم الرياضيّ وهي في الموسيقى، وقالوا إنّها حدثت في دار «رئيس كبير» على يد أحد الحكماء من غير أن يسمّوا «الفارابي» ولا «سيف الدولة».

(٣) راجع الباب السادس من مقدّمة «ابن خلدون»، ص ٥١٤ ــ ٥١٩ فصل ٢٤.



## (٣) آثـــاره

وضع «الفارابـيّ» طائفة كبيرة من الكتب والرسائل، منها الشروح ومنها التصانيف، وقد ضاع معظمها.

**أمّا شروحه** فأهمّها على «أرسطو» و«أفلاطون» و«فرفوريوس الصوريّ» و«بطليموس» و«الإسكندر الأفروديسيّ».

ــ **وأمّا تصانيفه فمنها:**

١ ــ **كتاب إحصاء العلوم**، والغرض منه إحصاء العلوم وترتيبها ترتيباً طبيعيّاً؛ ولذلك بدأ بعلوم اللسان، فالمنطق، فالعلوم النظريّة، فالعلوم العمليّة. وقد عدّه بعض القدماء من أفضل الكتب وأكثرها ضرورة.

وقد قال «الفارابـيّ»: «ويُنْتَفَعُ بما في هذا الكتاب لأنّ الإنسان، إذا أراد أن يتعلّم علماً من هذه العلوم وينظر فيه، عَلِمَ على ماذا يُقدم. . . ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة، لا على عمى وغرر»[1]. والكتاب يعطينا صورة واضحة عن علوم العصر وكيفيّة تحصيلها ومدى اطّلاع «الفارابـيّ» عليها.

٢ ــ **كتاب الجمع بين رأيـي الحكيمين «أفلاطون» و«أرسطو»**. وقد حاول «الفارابـي» في هذا المصنَّف أن يرفع الخلاف القائم بين الفيلسوفين. ومحاولة «الفارابـيّ»، على الرغم من إخفاقها المحتوم، تحتفظ بقيمة تاريخيّة كبرى، لأنّها صورة حيّة لكيفيّة وصول الفلسفة اليونانيّة إلى العرب ولفهمهم إيّاها.

٣ ــ **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة** وهو تلخيص واضح لفلسفة «الفارابـيّ»

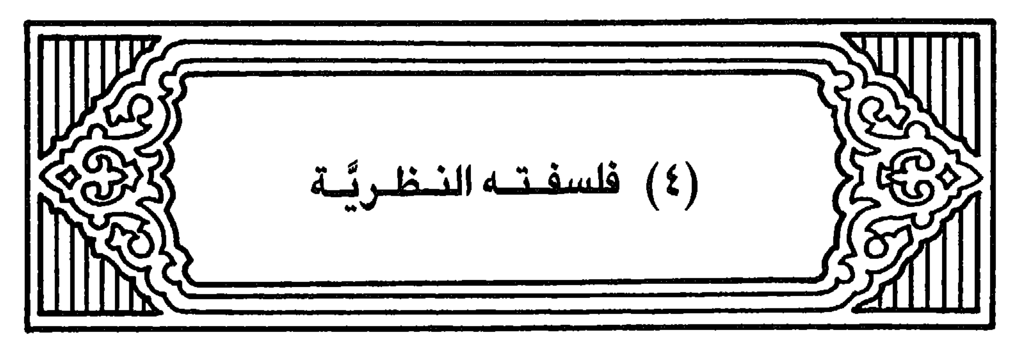
(١) الفارابـي، إحصاء العلوم، الصفحة الأولى.

بشقّيها النظريّ والعمليّ، لأنّ «أبا نصر» لم يقصر البحث في هذا الكتاب على الآراء السياسيّة، بل بيّن «آراء أهل المدينة الفاضلة» في كلّ علم، ابتداءً من الإلهيّاتِ وانتهاءً إلى السياسة. والأرجح أنّ «الفارابيّ» وضع هذا الكتاب في أواخر أيّامه، وربّما نقّحه غيرَ مرّة، فكان أفضل مرجع لدراسة فكرته الفلسفيّة.

٤ ــ **طائفة من الرسائل والمقالات**، أهمّها: رسالة في معاني العقل ــ تحصيل السعادة ــ عيون المسائل ــ كتاب الملّة وكتاب السياسة المدنية.

وسنذكر طائفة أخرى في حواشي هذه الدراسة.

● ● ●



# (٤) فلسفته النظريّة

## (أ) الإلهيّات

### ١ ـ ماهية الفلسفة ومرتبة العلوم الإلهيّة:

حدُّ الفلسفة وماهيّتها «**أنّها العلم بالموجودات بما هي موجودة**»[١]. إنّه التعريف الأرسطيّ للفلسفة الأولى، وهو يأخذ الفلسفة من حيث موضوعُها العامّ، أي الوجود المطلق، ويجعلها محاولة لترتيب الموجودات بالنظر إلى غنى الوجود الحاصلة عليه. وبديهيٌّ أنّ هذا الموضوع يشمل العلوم كلّها. ولذلك لاحظ «الفارابي» أنّ اليونانيّين سمّوا هذا العلم «**الحكمة على الإطلاق**... وهم يرون أنّها بالقوّة الفضائل كلّها، ويسمّونها علم العلوم وحكمة الحكم»[٢]. ولما كانت العلوم تنقسم إلى عمليّة ونظريّة، اشتملت الفلسفة أيضاً على هذين القسمين، وهما: «الفلسفة النظريّة، والفلسفة المدنيّة»[٣]، أي العمليّة.

والفيلسوف بالحقيقة هو الذي حصّل الفلسفة بكامل فروعها النظريّة والعمليّة[٤]، ثم إذا كانت «السعادة هي الخير المطلوب لذاته»[٥] فهي لا تُحَصَّل إلاَّ بالفلسفة، لأنّها لا تتمّ إلاَّ بمعرفة الله، ولأن «**الغاية التي يُقصد إليها من تعلّم الفلسفة هي معرفة الخالق تعالى**»[٦].

---

(١) الفارابي، كتاب الجمع، ص ٨٠.

(٢) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٣٨.

(٣) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص ٢٠.

(٤) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٤٤.

(٥) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٦.

(٦) الفارابي، في ما ينبغي أن يقدّم قبل تعلّم الفلسفة، ص ٦٢.

والعلم الإلهيّ ثلاثة أجزاء: أحدها يفحص عن الموجودات بما هي موجودات، وهو المسمّى بالعلم الكلّي أو بالفلسفة الأولى، والثاني يفحص عن مبادىء العلوم الجزئيّة من نظريّة وعمليّة، والثالث يفحص عن الموجودات غير الجسميّة حتى ينتهي إلى مبدأ الوجود الأوّل، وهذا هو العلم الإلهيّ بحصر المعنى[1]. فلنبدأ بهذا القسم الأخير.

**٢ ــ إثبات وجود المبدأ الأوّل:**

بثّ «الفارابيّ» كلامه على إثبات المبدأ الأوّل في رسائله الكثيرة. وجملة ما قاله في هذا الموضوع يعود إلى برهانين هما: البرهان بالواجب والممكن، والبرهان بالحاجة إلى محرّك أوّل.

**١ ــ برهان الواجب والممكن**[2]. يتّضح لكلّ من طالع كتب «الفارابي» أنّه يفضّل هذا البرهان على برهان الحركة. لأنّنا، في رأيه، «**نعرف في الأوّل أنه واجب الوجود بذاته معرفة أوليّة من غير اكتساب**»[3]؛ ويمكن تلخيص ما أتى به في هذا الباب على الوجه الآتي:

إذا تأملنا الموجودات الطبيعيّة وأحوالها، رأيناها جميعها ممكنة الوجود بذاتها، وليست واجبة الوجود[4]. والبرهان على أنّها ممكنة الوجود من وجهين: الأوّل أنّنا لو فرضناها غير موجودة لم يحصل عن ذلك محال. فكلّ موجود طبيعيّ بعينه يمكن للعقل أن يفترض وجوده أو عدم وجوده من غير تناقض. والثاني أنّ جميع الموجودات

---

(١) الفارابي، إحصاء العلوم، الفصل الرابع، ص ٩٩ ــ ١٠٠.

(٢) راجع لهذا البرهان رسائل الفارابيّ التالية: فصوص الحكم، عيون المسائل، الدعاوى القلبيّة، شرح رسالة زينون الكبير، السياسة المدنيّة. وهو يستهلّها كلّها تقريباً بالكلام على إثبات المبدأ الأوّل.

(٣) الفارابي، التعليقات، ص ٥.

(٤) نذكّر هنا أنّ الواجب الوجود هو الموجود الذي لا يمكن أن نفترضه غير موجود إلاّ يحصل عن ذلك محال، والممكن الوجود هو الذي يمكن أن نفترض وجوده أو عدم وجوده من غير تناقض، وقد سمّاه «الفارابي» الموجود المؤتلف من «وجود ولا وجود»، إذ بين ما لا يمكن أن يوجد وهو العدم، وما لا يمكن أن لا يوجد، وهو الواجب، طرف ثالث يجمع النقيضين وهو الموجود الممكن. راجع: السياسة المدنيّة، ص ٥٦.

الطبيعيّة لا تخلو من ناحية نقصٍ أو أكثر من ناحية. ولذلك نراها تتحوّل ويلحقها التغيُّر والتبدّل، ناشدة، بقدر طاقتها، الكمالَ الذي ينقصها، ولو كانت كاملة لبقيت ثابتة على حالها. ولمّا كان من غير الممكن أن نجعل الأشياء الممكنة الوجود سبباً في الوجود لأشياء أخرى إلى غير نهاية[١]، وجب أن نتوقّف عند كائنٍ واجب الوجود بذاته هو مصدرُ الوجود لسائر الأشياء الممكنة الوجود بذاتها. وبيِّنٌ أنّ واجب الوجود لا يحتاج (بحكم تعريفه) إلى شيء آخر سواه، بينما سائر الموجودات بحاجة دائمة إليه.

٢ ــ **برهان الحركة**. إنّه البرهان الذي وضعه «أرسطو» على وجود المحرّك الأوّل، والذي أخذت به المعتزلة قبل غيرها من الفرق الإسلاميّة والفلاسفة. والواقع أنّ بين البرهانين شبهاً كبيراً، بل هما يعودان إلى فكرة واحدة. غير أنّ «الفارابـي» فضّل البرهان الأوّل لأجل وضوحه العقليّ، وربّما لأنّه يؤدّي إلى ضرورة وجود مبدعٍ للكون لا إلى وجود محرّك وحسب. ولذلك نجده يُكثر من ذكر البرهان الأوّل، ولا يذكر برهان الحركة بشكل واضح إلاّ في رسالة «عيون المسائل» حيث قال: يلزم لكلّ حركة محرِّكٌ، وهذا الأمر «لا يكون بلا نهاية، بل ينتهي إلى محرِّك أوّل لا يكون متحرِّكاً»[٢]، وهو الله.

**٣ ــ صفات المبدأ الأوّل:**

يستنبط «الفارابـيّ»، بطريقة تحليليّة عقليّة هي خير أنموذج للاستنتاج المنطقيّ المُحكم، ما ينبغي أن يوصَف به المبدأ الأوّل من صفات[٣]. غير أنّنا نكتفي في هذا الموضع بذكر أهمّ ما أورده، مؤكّدين على ما له علاقة مباشرة بنظريّة الفيض عنده. فنقول إنّ الله هو واجب الوجود لذاته، وهو السبب الأوّل لوجود سائر الموجودات، ولذلك فهو بريء من كلّ نقص، ولا غاية له، وهو عقل وعاقل ومعقول، وهو قديم

---

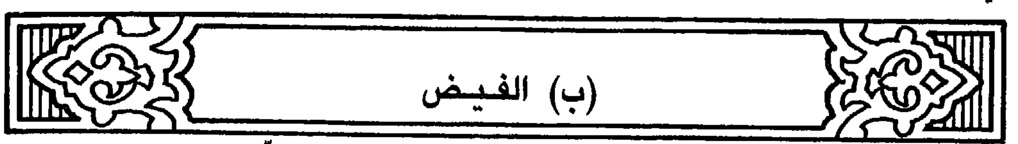
(١) أوضح «الفارابـيّ» في «شرح رسالة زينون» عدم إمكانيّة جعل الممكن سبباً للمكن إلى غير نهاية، قال: إذا كان ( أ ) سبباً لوجود (ب)، و (ب) سبباً لوجود ( أ )، فمعنى ذلك أنّ (ب) معلول وهو علّة نفسه، «فوجوده متقدّم على وجوده، وذلك باطل» (رسالة زينون، ص ٤).

(٢) الفارابـي، عيون المسائل، ص ٧١.

(٣) تجد تحليلاً وافياً لهذه الصفات في كتاب «السياسة المدنيّة»، ص ٤٢ وما بعدها؛ وفي الفصول الستّة الأولى من كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة». وهو يستنبطها في كتاب «فصوص الحكم» من مفهومَي الماهيّة والهويّة.

بالحقيقة، ليس صورة ولا مادّة، واحد بذاته، لا شبه له ولا ضدّ له ولا حدّ له. وهو «مدبّرٌ جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبّة من خردل، ولا يفوت عنايتَه شيءٌ من أجزاء العالم»(١). غير أنَّ «الأوّل يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعللها. . . فهذا العلم لا يفسد وإن فسد الموضوع»(٢).

غير أنّ عدم وصف الله بصفات إيجابيّة لا يرجع إلى امتناع معرفته بذاته، بل إلى ضعف عقولنا وملابستها المادّة. فالله بذاته في غاية المعقوليّة كالشمس التي هي بذاتها في غاية النورانيّة، ولكنّنا لا نستطيع أن نحدّق بها لضعف أبصارنا(٣).



## (ب) الفيض

نظريّة الفيض عند «الفارابيّ» هي إجابة عن أربعة أسئلة: الأول: هل العالم مبدَع؟ والثاني: هل الإبداع أزليّ أم محدث؟ والثالث: كيف يتمّ الإبداع؟ والرابع: ما هي درجات الوجود؟

### ١ ــ هل العالم مبدَع؟

لنحدّد أوّلاً معنى الإبداع. إنّه «حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته»(٤). فالعالم مبدَع ومُحدَث بهذا المعنى، أي أنّه بذاته ممكن الوجود وحسب، وهو يستمدّ الوجود من الموجود الأوّل. وقد أكّد «الفارابيّ» نفسُه على هذا المعنى في غير موضع من مصنّفاته، واستبعد معنى الخلق إذا كان يعني الحدوثَ الزمانيَّ، لأنَّ الله هو «علّة لوجود الكلّ على معنى أنّه يعطي الكلّ وجوداً دائماً ويمنع العدم مطلقاً، لا على معنى أن يعطي الكلَّ وجوداً بعد تسلّط العدم عليه»(٥).

---

(١) الفارابي، كتاب الجمع، ص ١٠٣.

(٢) الفارابي، التعليقات، ص ١٧ ــ ١٨. راجع حكم «الغزالي» على هذا الكلام في: «تهافت الفلاسفة»، المسألة الثالثة عشرة.

(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٦.

(٤) الفارابي، عيون المسائل، ص ٦٨.

(٥) الفارابي، الدعاوى القلبيّة، ص ٤.

### ٢ ــ هل الإبداع أزليّ أم محدَث؟

ما قلناه في الإجابة عن السؤال الأوّل يتضمَّن الإجابةَ عن السؤال الثاني أيضاً. «فالفارابيّ» أكّد على قدم الإبداع، وبالتالي على قدم العالم، في كلّ مرّة تحدَّث في هذا الموضوع[1]. وهو يستهلّ الفصل السابع من كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» بالقول: «والأوّل هو الذي عنه وُجد (العالم)، ومتى وُجد «للأوّل» الوجودُ الذي هو له، لزم ضرورةً أن يوجَد عنه سائرُ الموجودات». وهذا الكلام صريح جدّاً في الدلالة على قدم العالم الزمانيّ، لأنّ الوجود الذي «للأوّل» هو وجود قديم ثابت. فإذا وضعنا أنّ كمال وجوده يقتضي بالضرورة وجودَ غيره عنه، سلّمنا أنّ العالم لم يزل موجوداً بحكم وجود «الأوّل» وكمالِه، ووجودُه ملازم لوجود الله ملازمة المعلول لعلّته والمسبَّب لسببه.

### ٣ ــ كيف يتمّ الإبداع؟

إنّ الله واحد وفي العالم كثرة، والله ليس مادّة والموجودات الطبيعيّة مادّية، فكيف توجد الكثرة عن الوحدة والمادّة عن غير المادّة؟ لقد توهّم «الفارابيّ» أنّ نظريّة الفيض الأفلوطينيّة كفيلة بأن تفسّر لنا ذلك من غير تناقض، ولذلك التزم بهذه النظريّة وأكّد أنّ «وجود ما يوجد عنه، إنّما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر... فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا على أنّه غاية لوجود «الأوّل»»[2]. وتحقيق هذا الكلام هو أنّ «الفارابيّ» يرفض نظريّة الخلق الإراديّ ويظنّ أنّ نظريّة الفيض تفسّر وجود العالم عن الله من غير أن يكون لله غاية، كما أنّها تفسّر بزعمه صدورَ الكثرة عن الوحدة والمادّة عن غير المادّة. ولأجل ذلك جعل «الفارابيّ» الفيض طبيعيّاً وتسلسليّاً.

فسلسلة الموجودات تهبط من الأكمل إلى الأقلّ كمالاً، ومن الوحدة إلى الكثرة.

---

(١) راجع بخاصّة: الدعاوى القلبيّة ص ٤ و ٧، وفصوص الحكم، ص ٢١، والسياسة المدنيّة، ص ٤٧ ــ ٤٨، وآراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٧.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٧. وقد فصّل «الفارابيّ» نظريّة الفيض في مواضع كثيرة من مصنّفاته، نذكر منها: الدعاوى القلبية، ص ٥ وما بعدها، السياسة المدنيّة، إثبات المفارقات، عيون المسائل، فصوص الحكم.

وأوّل شيء (في الرتبة وليس في الزمان) فاض عن «الأوّل» هو الموجود الثاني. وهذا الثاني هو عقل محض، وهو جوهر واحد غير متجسّد، وليس في ذاته كثرة فعليّة. غير أنّ الكثرة دخلت معه على الوجود بطريقة غير مباشرة، لأنّ الثاني يدرك الأوّل ويدرك ذاته. وهذان إدراكان مختلفان، لأنّ إدراكه «للأوّل» هو إدراك لواجب الوجود، وأمّا إدراكه لذاته فهو إدراك لممكن الوجود. ويحصل من هذين الإدراكين شيئان مختلفان: فمن إدراكه للأوّل يفيض عنه وجود عقل ثانٍ، ومن إدراكه ذاتَه يفيض عنه صورة السماء الأولى ومادّتها[١].

وهكذا يتبيّن كيف تدخل الكثرة على الوجود ومن أين تأتي المادّة. إذ لمّا كان «العقل الأوّل، أو الموجود الثاني، معلولاً، فهو كثرة بالقوّة، لأنّه من ذاته ليس إلاّ ممكن الوجود. ولذلك وجب أن نميّز فيه معرفته لمصدره الذي هو سبب وجوده، ثم معرفته لوجوده أي لمادّته (لأنّ المادة ليست شيئاً سوى الوجود بالقوّة)، وأخيراً معرفته لماهيّته، أي لصورته»[٢]، فينتج عن مثل هذا الإدراك ثلاثةُ أشياء مختلفة هي عقل وصورة ومادّة. ثم تتّصل السلسلة، فعن كلّ عقل يفيض عقل آخر وصورةٌ وفلكٌ، حتى ينتهي الأمر إلى عالمنا الأرضيّ، أي إلى ما دون فلك القمر. وهي كلّها تسعة أفلاك مركزُها جميعاً الأرض، وعشرة عقول مفارقة، فضلاً عن الله، لأنّ العقل المفارق العاشر أو الموجود الحادي عشر، وهو المسمّى بالعقل الفعّال وواهب الصور، هو المدبّر لعالمنا الأرضيّ هذا[٣].

### ٤ ـ ما هي درجات الوجود؟

إذا اعتبرنا كلّ حلقة في سلسلة الفيوضات درجةَ وجودٍ مُستقلّة، وجدنا أنّ

---

(١) ترك «الفارابي» هذه النقطة من غير تفصيل، وأتى «ابن سينا» بعده ففصّلها وأوضح أن صورة السماء الأولى، أي نفس الفلك المحيط، إنّما تفيض عن العقل بسبب معرفته أنّه واجب بغيره، وأما مادّة الفلك فإنّها تفيض عنه بسبب معرفته أنّه ممكن الوجود بذاته. راجع: ابن سينا، النجاة، قسم الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٢٩؛ أو: الشفاء، الإلهيّات، مقالة ٩، فصل ٥.

(٢) E. Bréhier, Histoire de la Philosophie, T. I, Fas. 3, p. 617.

(٣) تأتي الأفلاك على الترتيب التالي: السماء الأولى أو الفلك المحيط، ففلك الكواكب الثابتة أي النجوم، فزحل، فالمشتري، فالمرّيخ، فالشمس، فالزهرة، فعطارد، فالقمر.

الموجودات على اثنتي عشرة درجة، ابتداءً من الله وانتهاءً إلى عالمنا الأرضيّ. وهذا الاعتبار يستند إلى كون «هذه العقول مختلفة الأنواع، كلّ واحد منها نوع على حدة»[1].
غير أنّ «الفارابـيّ» يجعل مراتب الموجودات على أربع مراتب وهي أنواع الوجود الكبرى، وهذه المراتب الأربع هي: الله، العقول المفارقة، القوى السماويّة، النفوس الإنسانيّة[2]، ولا يُفرد للهيولى مرتبة خاصّة لأنّها ليست وجوداً بالحقيقة، بل هي إمكان وجود فحسب.

٥ ــ مصادر نظريّة الفيض:

يجد بعضهم لنظريّة الفيض مصادرَ عند «الصابئة» الحرَّانيّة، وعند الفرقة الإسماعيليّة، فضلاً عن مصدرها الإسكندرانيّ. وربّما قالوا أيضاً إنّ الأوضاع السياسيّة كان لها أثرها في هذا الترتيب التصاعديّ الذي نجده في النظريّة الفلسفيّة[3]. والشائع أكثر من ذلك أنّ نظريّة الفيض تعكس نزعة «الفارابـيّ» الصوفيّة إلى وحدة الوجود التي هي نتجية المؤثِّرات الهنديّة والمسيحيّة[4]. والأظهر من ذلك كلّه هو أنّ نظريّة الفيض، كما أعطاها «الفارابـيّ»، مزيجٌ من ثلاث نظريّات يونانيّة عرفها «الفارابـيّ» جميعها وهي: إلهيّات «أفلوطين» (وقد أخذها منسوبةً إلى أرسطو) وطبيعيّات «أرسطو»، وفلك «بطليموس». فمبدأ الفيض الذي يجعل التعقّل مصدراً للوجود هو مبدأ أفلوطينيّ إسكندرانيّ؛ والقول بأنّ الأفلاك، لما لها من حركة تامّة ودائمة وثابتة، تحرّكها عقولٌ مدركة لواجب الوجود، هو قول مأخوذ عن «أرسطو»؛ فإذا أضيف هذان المبدآن إلى نظريّة «بطليموس» في الفلك، التي قرأها «الفارابـي» في كتاب «المجسطي»، حصلنا على عناصر نظريّة الفيض بكاملها. والأرض عند «بطليموس» هي مركز العالم، والعالم هو عبارة عن تسعة أفلاك بعضها في جوف بعض، «وكلّ واحد من العقول المفارقة إنّما هو نظام حركة الفلك، وهو إذ يدرك هذا النظام يجعله موجوداً بالفعل»[5]، ولذلك يؤكِّد

---

(١) الفارابـي، عيون المسائل، ص ٦٩.
(٢) الفارابـي، رسالة في إثبات المفارقات، ص ٢.
(٣) انظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٠٠ ــ ١٠١.
(٤) انظر: Quadri, La Philosophie arabe dans L'Europe Médiévale, p. 73.
(٥) E. Bréhier, Histoire de la Philosophie, T. I, Fas. 3, p. 617
راجع أيضاً: الفارابـيّ، إثبات المفارقات، ص ٦، ونلاحظ أنّ نظرية الفيض لا يمكن أن تُفهم =

«الفارابـيّ» أنّ الله لا يعطي العالم وجوده فحسب، وإنّما يعطيه نظامه أيضاً، لأنّ جوهر الله هو «جوهر، إذا حصلت الموجودات مرتَّبةً مراتبها، أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض، ائتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيء واحد»[1]، وهكذا تترابط أجزاء الكون كلّها في سلسلة واحدة، فتكون المصنوعات خير دليل على وجود الصانع وحكمته.

## (ج) الكائنات الطبيعيَّة ومراتبُها

ينقلنا الجدل الهابط في نظريّة الفيض إلى العالم الأرضيّ والنظر في ما يتكوّن فيه من موجودات. وهذا النظر هو موضوع العلم الطبيعيّ عند «الفارابـيّ»، لأنّ هذا العلم «ينظر في الأجسام الطبيعيّة وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام»[2]، أي إنّ هذا العلم يتناول «من كل جسم طبيعيّ مادّتَه وصورتَه وفاعلَه والغايَة التي لأجلها وُجد ذلك الجسم»[3]، فتنقسم موضوعات العلم الطبيعيّ، إذاً، هذه الأقسام.

**( أ ) المادّة والصورة.** كلّ كائن طبيعيّ حصل على تمام وجوده هو جوهر. وكلّ جوهر طبيعيّ هو موجود مؤتَلِف من مادّة وصورة. والمادّة الأولى المشتركة للأجسام الطبيعيّة كلها تسمّى الهيولى. أمّا مصدرها فهو الأجسام السماوية وليس العقل الفعّال، لأنَّ العقل الفعّال «ليس فيه كفاية في أن يكون هو المبدأ الأوّل لجميع الموجودات، إذ كان يفتقر إلى أن يُعطَى مادّة فيها يفعل»[4]. أمّا لماذا كانت المادّة واحدةً والصور

= إلّا بالرجوع إلى المعنى الأفلاطونيّ للعقل، وهو أن العقل مبدأ نظام، وقدرة على إدراك النظام، والنظام هو خير.

(١) الفارابـي، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٨.

(٢) الفارابـي، إحصاء العلوم، فصل ٤، ص ٩١.

(٣) الفارابـي، إحصاء العلوم، فصل ٤، ص ٩٥.

(٤) الفارابـي، رسالة في معاني العقل، ص ٣٣، ومن المفيد مقارنة هذه النظريّة في أصل المادة الأرضيّة بنظريّة «انكسيمندريس» (القرن السادس ق.م.) راجع لهذه الغاية: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص ١٤ ــ ١٥؛ وأيضاً: E. Bréhier, Histoire de la Philosophie, Tome I, Fas. 1, pp. 45- 46.

مختلفة؟ فإليك تفسيرَ «الفارابـيّ». قال: «واشتراك الأجرام السماويّة في معنى واحد، وهو الحركة الدوريّة الصادرة عنها، يصير سبب اشتراك الموادّ الأربع في مادّة واحدة[١]؛ واختلاف حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الأربع[٢]؛ وتغيّرها من حالٍ إلى حال يصير سببَ تغيّر الموادّ الأربع وكونِ ما يتكوّن منها وفساد ما يفسد منها»[٣].

(ب) **نشوء الكائنات الطبيعيّة ومراتبها**: تنشأ الكائنات الطبيعيّة عن اختلاط العناصر الأربعة، واعتدال الأمزجة فيها. وذلك أنّ «الأشياء الكائنة الفاسدة التي تظهر، إنّما تظهر من الأمزجة التي تظهر فيها على النسب المختلفة التي تعطيها الاستعداد لقبول الخِلَق المختلفة والصور المختلفة التي بها قوامها»[٤]. وتحقيق هذا الكلام أنّه إذا حصلت عن القوى الفلكيّة العناصر الأربعة، فإنّها، بحكم الحركة الطبيعية، تختلط وتمتزج اختلاطات وامتزاجات تحصل عنها أجسامٌ مستعدّةٌ لنوع ما من أنواع الوجود، فتقبل عندئذٍ عن العقل الفعّال، واهب الصور، الصورةَ الملائمة لذلك النوع، فيتكوّن عن ذلك شخصٌ من أشخاص الموجودات يشترك مع غيره بأمور، من حيث صورة النوع العامّة، ويختلف عن غيره بأمور أخرى، من حيث وجوده الفرديّ، لأنّ «التشخُّص هو أن يكون للمتشخّص معانٍ لا يشارك فيها غيرَه، وتلك المعاني هي الوضع والأين والزمان، فأمّا سائر الصفات واللوازم فيها شركة كالسواد والبياض»[٥].

وإذا حصلت الموجودات الطبيعيّة ترتّبت على مراتب تسودها غائيّة مطلقة هي سبب حركة النزوع الصاعدة من أدنى إلى أعلى، بمقابل حركة الفيض الهابطة من أعلى إلى أدنى. وأدنى مراتب الوجود الطبيعيّ مرتبة الهيولى أو المادّة المشتركة الأولى، وهي

---

(١) الموادّ الأربع، أو العناصر الأربعة، أو الأركان، أو الاسطقسات، هي: النار والهواء والماء والتراب.

(٢) الصور أو الكيفيّات الأربع هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

(٣) الفارابـيّ، عيون المسائل، ص ٧٠ من كتاب المجموع. انظر أيضاً الفكرة نفسها في كتاب «السياسة المدنية»، ص ٥٥.

(٤) الفارابـي، عيون المسائل، ص ٧٣، من كتاب المجموع. وقد فصّل «الفارابـيّ» هذه النظريّة في مواضع كثيرة أخصّها: الدعاوى القلبية، ص ٨ ــ ٩.

(٥) الفارابـي، التعليقات، ص ١٤ ــ ١٥.

وجود بالقوّة فسحب، ثم العناصر الأربعة، فالمعادن، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان. «والمادّة الأولى وجودُها أن تكون لغيرها أبداً وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلاً»[1].
إنّها الفكرة الأساس في فلسفتَي «أفلاطون» و«أرسطو»، وقد أبرزتها المدرسة الإسكندرانيّة بصورة واضحة. وقد أكثر «الفارابيّ» من تكرارها في مصنّفاته، مؤكّداً على أنّ كلّ كائن وُجد فإنّما هو غايةُ ذاته من ناحية ما هو صورة، ولكنّه وسيلة غيره من ناحية ما هو مادّة وموضوع. وعلى ذلك فالمادّة وُجدت للصورة لا لذاتها، والجماد وُجد للنبات لأنّه مادّة له، والنبات للحيوان وهو مادّة له، والحيوان للإنسان. وأمّا الإنسان فقد وُجد لنفسه ولنوعه، ويمكن أن يجد غايته في ذاته إذا حقّق كماله[2].

## (د) النفس الإنسانيّة

### ١ ـ مصدرها وماهيّتها:

تبيّن لنا، من كلامنا على المبادىء الطبيعيّة، أنّ النفس صورة من العقل الفعّال، فاضت على الجسم الإنسانيّ عندما كان مادّة مستعدّة لقبولها. ولم تصبح مادّة الجسم كذلك إلاّ لأنّها استوفت شروط المادّة النباتيّة والمادّة الحيوانيّة، ثم زادت عليها شيئاً آخر من القابليّة والاستعداد، أي الوجود بالقوّة. فالنفس الإنسانيّة، من حيث مرتبتُها في الوجود، إنّما هي أرقى الصور الأرضيّة، وهي أفق بين العالم السماويّ والعالم الأرضيّ، تأتي درجة وجودها بعد العقل الفعّال مباشرة لأنّها أفضلُ وُجودٍ صدر عن هذا العقل.

على هذا الضوء عرّف «الفارابيّ» النفس الإنسانيّة كما عرّفها «المعلّم الأوّل» إذ قال: «حدَّ أرسطوطاليس النفس فقال: إنّها استكمالٌ أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة»[3]، ثم يضاف «الفصلُ»[4] لكلّ مرتبة من النفوس:

---

(١) الفارابي، السياسة المدنيّة، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) راجع لتفصيل هذه الفكرة المهمّة: الفارابي، كتاب «السياسة المدنيّة» ص ٦٧ ـ ٦٩.

(٣) الفارابي، رسالة في مسائل متفرّقة، ص ١٨ ـ ١٩.

(٤) الفصل: الميزة الأساسيّة الجوهريّة.

ـ فاستكمال النفس النباتيّة إنّما يكون بالاغتذاء والنموّ والتكاثر.

ـ واستكمال النفس الحيوانيّة يكون بالإحساس والحركة الإراديّة.

ـ واستكمال النفس الإنسانيّة يكون بإدراكها المعقولات.

وعلى الرغم من أخذه بالنظرة الأرسطيّة، فإن الفارابي تجاوز اعتبار النفس صورة للجسد واعتبر الإنسان مركباً من جوهرين: أحدهما ماديّ والآخر روحي[1] ووضع الأدلّة على وجودها وروحانيّتها[2]. أخصّها دليل الحركة، وإدراك المعقولات، وإدراكها ذاتها وإدراكها الأضداد.

إلّا أن دراستنا الحاضرة للنفس الإنسانيّة تقتصر على ما ذكره في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. وقد كان للفارابي أغراض خاصّة من دراسة النفس فى هذا الكتاب تختلف عن أغراضه في الكتب الأخرى.

**٢ ـ قوى النفس والمعرفة[3]:**

اقتصر الفارابي، في كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة على ذكر عددٍ قليل من القوى النفسيّة، ربّما اعتبرها أكثر أهميّة من غيرها. وهو يرى أن أوّل ما يتكوّن في الإنسان القوّة التي بها يغتذي ثمّ القوّة التي بها يُحسّ الأشياء كالحرارة والبرودة وهي قوّة اللمس، ثم القوّة الذوقيّة ثم الشم فالسمع فالبصر. ومع هذه الحواسّ يحدث له نزوع إلى ما يشتهي ونزوع عمّا يكره. ولكلّ واحدة من هذه القوى الحاسّة رواضع وخدم. ثم ينتقل إلى القوى النفسيّة الباطنة فيذكر منها فقط: الحاسة المشتركة التي هي مركز اجتماع الأعصاب الحاسّة كلّها، فالقوّة المتخيّلة، وأخيراً القوّة الناطقة التي بها ندرك المعقولات ونميّز الجميل من القبيح ونعرف الصناعات والعلوم، وهي رئيسة على ما تقدّمها، وتلك كلّها خادمة لها.

---

(١) راجع: فصوص الحكم ص ٩.

(٢) راجع: رسالة إثبات المفارقات ص ٧، وفصوص الحكم ص ١٥، وعيون المسائل ص ٧٥، من كتاب المجموع.

(٣) راجع كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل ٢٠ وما بعده.

ثمّ سارع الفارابي، بعد تعداد هذه القوى، إلى عقد فصل[1] يؤكّد فيه على وحدة هذه القوى النفسيّة، إذ هي فقط وظائف تترتّب من أدنى إلى أعلى وتُعتبر كل واحدة منها مادّة بالقياس إلى ما فوقها وصورة بالقياس إلى ما دونها. إلاّ أنها جميعاً تشكّل جوهراً واحداً. والترتيب الصاعد لوظائف النفس وقواها، إنّما هو بالقياس إلى درجات المعرفة، فكلّما اقتربنا من المعرفة العقليّة المجرّدة كانت القوى النفسيّة أرفع والوظيفة أشرف وأهمّ، وكلّما ابتعدنا عنها واقتربنا من الإدراك الحسّي الصرف، كانت القوّة النفسيّة، أوضع، والوظيفة أدنى.

### ٣ ـ المعرفة الحسّيّة:

إن الغرض من دراسة القوى النفسيّة عند الفارابي، إنّما هو توضيح الطريقة التي تحصل بها المعرفة للإنسان، لاسيّما المعرفة العقليّة وأساسها المبادىء الأولى. ولذلك نقصر دراستنا الحاضرة على ما له علاقة بالمعرفة مبتدئين بالمعرفة الحسّيّة، لأنها مادّة المعرفة العقليّة والأساس الذي تبنى عليه.

تبدأ المعرفة الحسّيّة بالحواسّ الظاهرة وتنتهي إلى القوة المتخيّلة فتتهيّأ النفس للانتقال إلى المعرفة العقلية وهي الدرجة القصوى. ذلك «أن المعرفة الإنسانية تبدأ من حالة الانقسام والتشتّت وتصعد باتجاه الوحدة في حركة معاكسة لحركة الفيض من الوحدة إلى الكثرة. فدرجات الإدراك عند الفارابيّ، ليست في الواقع سوى مراحل هذا الصعود من المحسوس إلى غير المحسوس»[2]. وتلك كانت نظريّة «أفلوطين» في الجدل الصاعد، إلى المبدأ الأوّل وفي عودة النفس إلى هذا المبدأ»[3] فالتدرّج في المعرفة هو تدرّج في الوجود. ولذلك نرى الفارابي يربط مصير النفس بدرجات المعرفة فيبقى، دون معرفةٍ منه، تلميذاً وفيّاً للمدرسة الإسكندرانية.

عرّف الفارابي الإحساس الذي يحصل بالحواسّ الظاهرة بأنه فعل مركّب «من فعل

---

(١) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل ٢١.

(٢) Emile Bréhier, Histoire de la Philosophie, T.I, Fas 3, p. 618.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٩٠.

بدنيّ ومن فعل نفسانيّ»[1]، وأما الفعل البدنيّ فهو عبارة عن الانطباع الذي تتلقاه أعضاء الحسّ وعن الحركات التي يقوم بها البدن، بتأثير النزوع من شوق أو كراهية، إلى جهة الشيء أو عنه. وأمّا الإحساس نفسه، أي الشعور النفسيّ، والإدراك الحسّيّ ذاته فهو فعل نفسيّ.

* **الحواسّ الظاهرة**: ولكل واحدة من الحواس الخمس الظاهرة إدراك خاصّ بها: فالعين للألوان والأشكال والأذن للسمع... وقد شبّهها الفارابي بالمنذرات «وبأصحاب الأخبار، كلّ واحد منهم موكلٌ بجنس من الأخبار، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة، (والقوة) الرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره»[2].

* **الحس المشترك**: والقوة الحاسّة الرئيسة، في لغة الفارابيّ، هي الحاسّة المشتركة، أو الحسّ المشترك، حيث جذور الأعصاب الحاسّة للحواسّ الظاهرة كلّها. وقد سُمّيت هذه الحاسة رئيسة إذ «يجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها». وعند الحسّ المشترك تكون بداية الإدراك الحسّيّ في الحقيقة.

* **المتخيلة**: ونتابع طريق الإدراك الحسّيّ عند الفارابيّ إلى القوّة المتخيّلة، وهي رئيسة بالنسبة إلى الحسّ المشترك وخادمة بالنسبة إلى القوّة الناطقة. وقد كان توقّف الفارابيّ عند وظائف القوّة المتخيّلة في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، أكثر من توقّفه عند القوّة الناطقة نفسها، لأنه يحاول من خلال المتخيّلة، تفسير ظاهرة النبوّة.

لقد أعطى الفارابي القوّة المتخيّلة وظائف متعدّدة يمكن وضعها تحت خمسة عناوين هي: الحفظ، الفصل والتركيب، المحاكاة، المنامات، قبول فيض العقل الفعّال.

أمّا الحفظ فلأن صور المحسوسات تَعبُر في الحسّ المشترك إلى القوة المتخيّلة «وهي تحفظ هذه الصور بعد غيبة المحسوسات عن الحسّ»[3] وبذلك يمكن أن يستفيد

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٠.
(2) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٠.
(3) المصدر نفسه.

الإنسان من التجارب، لأن كلّ معرفة هي نوع من المقارنة بين الحاضر أمام الحواس وبين المخزون في الذهن.

والقوّة المتخيّلة «هي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكّمة بها، وذلك أنّها تُفرد بعضها عن بعض، وتركّب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة، يتّفق في بعضها أن تكون موافقة لما حُسّ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس»[1] وهذه الوظيفة الثانية للمتخيّلة، تجعلنا نتعرف إلى الأشياء كما تجعلنا نبدع أشكالاً جديدة.

وللقوّة المتخيّلة، «مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها إلى بعض، فعل ثالث وهو المحاكاة، فإنّها خاصّة لها من بين سائر قوى النفس، وهي قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها»[2]، وعلى محاكاة المعقولات أيضاً بما يناسب هذه المعقولات من الصور المتخيَّلة.

والوظائف الثلاث التي ذكرناها للقوّة المتخيّلة، تفسّر، في رأي الفارابـيّ، حدوث ما يعرض للنائم من أحلام. وذلك أن القوّة المتخيّلة تبقى، في حال اليقظة، منشغلة برئاسة ما يرد عليها من صور المحسوسات عبر الحس المشترك، وبخدمة القوّة الناطقة. فإذا «انفردت القوّة المتخيّلة بنفسها»[3] في حال النوم، عادت إلى ذاتها وأخذت تركّب الصور التي فيها أو تفصلها عن بعضها كما تشاء، وأخذت تحاكي بتلك الصور ما يتأثّر به بَدَنُ النائم من رطوبة أو حرارة أو جفاف أو غير ذلك، «وأحياناً تحاكي المعقولات، وأحياناً تحاكي القوّة الغاذية، وأحياناً تحاكي القوّة النزوعيّة»[4] فتكون المنامات المختلفة.

وانطلاقاً من وظائف القوّة المتخيّلة تلك، ومن كون القوّة المتخيّلة مرتبطةً بالقوّة الناطقة وخادمةً لها، حاول الفارابـي، أن يفسّر ظاهرة الوحي والنبوّة. وخلاصة ما قاله في هذا الشأن في الفصلين الرابع والعشرين ثمّ الخامس والعشرين من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، هو التالي:

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٠.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٤.

(٤) المصدر نفسه، فصل ٢٤.

إن العقل الفعّال هو الذي يؤثّر في القوّة الناطقة بضَربَيها النظريّ والعمليّ، وينقل القوّة العاقلة من وجود بالقوّة إلى وجود بالفعل. ولما «كانت القوّة المتخيّلة مواصلة لضربَـي القوّة الناطقة، فإنّ ما تناله القوّة الناطقة عن العقل الفعّال، قد يفيض منه على القوّة المتخيّلة. فيكون للعقل الفعّال، في القوّة المتخيّلة فعلٌ ما»[1] فإذا كان فيض العقل الفعّال متعلّقاً بالأمور الجزئيّة العمليّة، الحاضرة أو المستقبلة، قبلته المتخيّلة كما هو، وإذا كان متعلّقاً بالمعقولات النظريّة حاكته المتخيّلة بما عندها من صور المحسوسات.

وقد وضع الفارابـي شروطاً لقبول المتخيِّلة فيض العقل الفعّال، أبرزها «أن تكون القوّة المتخيّلة، في إنسان ما، قويّة كاملة جدّاً»[2] وأن تكون نفس ذلك الأنسان صافية متجهة إلى العالم العلويّ، فعندئذٍ قد تقبل القوّة المتخيّلة أثر العقل الفعّال في حال اليقظة أيضاً وليس فقط في حال النوم، وتحاكي ذلك الأثر بما عندها. «فإذا اتّفق أن كانت التي حاكت بها القوّةُ المتخيّلة تلك الأشياء[3]، محسوساتٍ في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك إنّ لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياءَ عجيبة لا يمكن وجود شيءٍ منها في سائر الموجودات أصلاً... فيكون له، بما قبله من المعقولات، نبوّة بالأشياء الإلهيّة. فهذه هي أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوّة المتخيّلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوّته المتخيّلة»[4].

### ٤ ـــ المعرفـة العقليّـة:

ينتهي الكلام على المعرفة الحسّيّة عند القوّة المتخيّلة، «ويبقى بعد ذلك أن ترتسم في القوّة الناطقة رسوم أصناف المعقولات. والمعقولات التي شأنها أن ترتسم في القوّة الناطقة، منها المعقولات التي هي في جوهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل، وهي الأشياء البريئة عن المادّة، ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل»[5]. فكيف يتمّ للقوّة الناطقة الحصول على هذه المعقولات وتلك؟

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) يعني بتلك الأشياء ما هو فائض من العقل الفعّال.

(٤) المصدر نفسه، فصل ٢٥.

(٥) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٥.

لم يرتّب الفارابي درجات العقل، في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، كما رتّبها في سائر كتبه، لاسيّما في «عيون المسائل» وفي «رسالة في معاني العقل» إذ كان غرضه في كتاب «الآراء» أن يُظهر دور العقل الفعّال وأن يحدّد مفهوم الكمال العقليّ كشرطٍ أساسيّ من شروط الرئيس الفاضل. وإليك خلاصة ما ذكره في هذا الكتاب:

إن القوة الناطقة على ضربين: عمليّة ونظريّة.

فالقوّة الناطقة العمليّة أو العقل العمليّ هو مبدأ السلوك الأخلاقيّ ومبدأ استنباط الصناعات الإنسانيّة العمليّة، يقرّر ما يجب فعله من الأعمال الإنسانيّة. والعقل العملي يحرّك الإنسان إلى تلك الأعمال بالإرادة والاختيار أي بالنزوع الصادر عن القوّة الناطقة النظريّة، ولذلك يبقى العقل العمليّ، من حيث المبدأ، خاضعاً للعقل النظريّ.

وأمّا العقل النظريّ فإنه، في أوّل أمره «هيئة ما في مادّة مُعَدَّة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوّة عقلٌ، وعقلٌ هيولانيّ، وهي أيضاً بالقوّة معقولة»[1].

وأمّا سائر الصور المادّيّة، «فليست عقولاً بالفعل ولا بالقوّة ولكنّها معقولات بالقوّة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل»[2]. ولكنّنا نعلم أنْ لا شيء ينتقل من ذاته من حال وجود بالقوّة إلى حال وجود بالفعل بل بتأثير علّة فاعلة موجودة بالفعل. فلذلك، ليس في قدرة العقل الهيولانيّ، وهو بعد موجود بالقوّة، أن يجعل ذاته عقلاً بالفعل، ولا في قدرة الصور المخزونة في القوّة المتخيّلة، وهي معقولات بالقوّة، أن تجعل ذاتها معقولات بالفعل. «وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوّة إلى أن يصيّرها بالفعل. والفاعل الذي ينقلها من القوّة إلى الفعل، هو ذات ما، جوهره عقل بالفعل ومفارق للمادّة»[3] وهو العقل الفعّال. وتوضيحاً لحاجة العقل الإنسانيّ، إلى العقل المفارق، ولكيفيّة عمل هذا العقل المفارق، شبّه الفارابيّ، بعد أرسطو، الإدراك العقليّ بالإبصار؛ فالعقل الهيولانيّ هو بمثابة العين الموجودة في الظلمة وهي مبصرة بالقوّة ولا

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٥.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٢.

(٣) المصدر نفسه فصل ٢٥.

تستطيع أن تجعل نفسها مبصرة بالفعل. والصور الجزئيّة المخزونة في المتخيّلة، هي بمثابة الأشياء في الظلمة أيضاً وهي مرئيّة بالقوّة ولا تستطيع أن تجعل نفسها مرئيّةً بالفعل. فإذا أثّر الضوءُ في الأشياء وفي العين، كان الإبصار بالفعل، فصارت العين مبصِرة بالفعل وصارت الأشياء مبصَرة بالفعل. «وفعل العقل المفارق في العقل الهيولانيّ شبيه بفعل الضوء في البصر، فلذلك سُمّي العقل الفعّال» فمن غير أثر الضوء لا شيء يُبصَر، ومن غير أثر العقل الفعّال لا شيء يُعقَل.

ويضيف الفارابـي أن الذي يحصل من أثر العقل الفعَّال في العقل الهيولانيّ، إنّما«هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكلّ أعظم من الجـزء، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية»[1] ثمّ يجعل هذه المعقولات ثلاثة أصناف: صنفٌ هو مبادىء الهندسة العقليّة، وصنف هو مبادىء الأخلاق لتمييز الجميل من القبيح، وصنف هو مبادىء العقل عامّة التي بها نعرف أحوال الموجودات المفارقة. والعقل الذي قَبِل هذه المبادىء صار عقلاً بالفعل ويسمّيه الفارابـي العقل المنفعل.

ثمّ أوضح الفارابـيّ في الفصل السابع والعشرين من كتاب الآراء، وهو فصل خصّ به «العضو الرئيس»، أن العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل، هو رتبة متوسّطة بين العقل الهيولاني والعقل المستفاد. وتعريف العقل المستفاد عنده أنه استكمال العقل المنفعل بالمعقولات كلّها بحيث يصبح عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل يدرك ذاته بذاته، فيكون أكثر تجرّداً عن المادّة وأشدّ قرباً من العقل الفعّال «ولا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر. فيكون العقل المنفعل كالمادّة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد كالمادّة والموضوع للعقل الفعّال»[2] هكذا يبلغ العقل نهاية الكمال فيصبح قادراً على استمداد معرفته مباشرة من العالم العلويّ، ويبلغ في الوقت نفسه أعلى درجات السعادة، لأن السعادة الحقيقيّة عند الفارابـيّ «هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادّة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٢.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٧.

عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للموادّ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً»[1].

خلاصة القول: المعرفة النظريّة عند الفارابـي على درجتين: حسّيّة وعقليّة. غير أن صور الموجودات المادّية التي تصبح معقولات بالفعل، كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وما أشبه، تمرّ بثلاث درجات: اثنتان منها في المعرفة الحسّيّة: أولها على مستوى الحسّ الظاهر حيث الصورة انطباع مادّيّ في الحواس، وثانيها على مستوى الخيال، حيث الصورة ذهنيّة غير مادّيّة، ولكنها صورة جزئيّة. وحده العقل، بأثر العقل الفعّال، يجرّد الصور عن المادّة تجريداً تامّاً، ويجعلها صوراً كلّيّة معقولة بالفعل.

**٥ ــ مصائر النفوس البشريّة:**

كان «الفارابـيّ» واضحاً في إنكاره المذهب الأفلاطونيّ في وجود النفس قبل وجود البدن، كما كان واضحاً في إنكار مذهب التناسخ. ولذلك يقول: «لا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقالُ النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيّون»[2]. غير أنّ إنكار المذهب الأفلاطونيّ أوقعه في بعض الغموض والتناقض عندما تكلّم على مصير النفس الإنسانيّة[3]: فهو قد أثبت روحانيّة النفس البشَريّة واستقلالها عن الجسد، كما أكّد على أنّ الجسم، وإن كان شرطاً «في وجود النفس لا محالة، فأمّا في بقائها فلا حاجة لها إليه»[4]. بل أكثر من ذلك، نجده قبل «ابن سينا» يؤكّد على أنّ الجوهر النفسيّ الذي قَبِل المعقولات «ليس فيه قوّة قبول الفساد، وهو جوهر أحديّ، وهو الإنسان على الحقيقة»[5].

ويبدو أنّ هذه الآراء لا تعني سوى قسمٍ من النفوس الإنسانيّة، لأنّ المصير النهائيّ

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٣.

(٢) الفارابـي، عيون المسائل، ص ٧٥، من كتاب المجموع، وهي الصفحة الأخيرة من الرسالة.

(٣) راجع انتقاد «ابن طفيل» «للفارابـيّ» في مقدّمة كتابه «حيّ بن يقظان».

(٤) راجع البراهين التي ذكرناها سابقاً.

(٥) الفارابـي، عيون المسائل، ص ٧٥ من كتاب المجموع.

للنفس يتوقّف على أمرين، أحدهما درجة المعرفة، والثاني السلوك الأخلاقيّ. وعلى ذلك انقسمت النفوس الإنسانيّة عند «الفارابي» ثلاث فئات:

- النفوس العالمة الفاضلة.
- النفوس العالمة الشرّيرة.
- النفوس الجاهلة، وهي لا تتّصف بفضيلة ولا برذيلة بالحقيقة.

وأما الفئة الأولى فهي نفوس أهل المدينة الفاضلة، وهي نفوس تهذّبت بالفلسفة، والأعمال الجميلة، فأصبحت، وهي بعدُ في الجسد، كأنّها ليست فيه، لأنّها اشتاقت رؤية العالم العلويّ. إنّها النفوس التي وصلت إلى درجة العقل المستفاد، فكانت على اتّصال مباشر بالعقل الفعّال، فصار بإمكانها أن توجَد من غير مادّة لأنّها أصبحت هي نفسها شبه المادّة والموضوع بالنسبة إلى العقل المفارق. وهذه النفوس لا يمكن أن تنعدم لأجل كمالها، بل هي، إذا تخلّت عن الجسد، صارت في سعادة دائمة وعلى اتّصال أبديّ بالعقل الفعّال. وهي تزداد سعادتها كلّما التحقت بها نفوس سعيدة أخرى[1].

وأما النفوس العالمة الشرّيرة، وهي نفوس أهل المدينة الفاسقة، فإنها ترقّت إلى رتبة العقل المستفاد، ولكنّها أشاحت عن العالم العلويّ وانغمست في الشهوة. فهي خالدة لكونها عالمة، ولكنّها خالدة في الشقاء لكونها شريرة. وهذه أيضاً يزداد شقاؤها كلّما ازداد عددها[2].

وأما النفوس الجاهلة فقد بقيت صورة في مادّة، ولم ترقَ إلى رتبة العقل المستفاد، ولا عرفت معنى السعادة الحقيقيّة. فإذا انحلّ الجسد انحلّت معه وصارت إلى العدم. وأصحاب هذه النفوس هم «الهالكون والصائرون إلى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم، كالسباع والأفاعي»[3].

---

(١) الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات، ص ٨، وكذلك كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٣٠.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٩.

(٣) المصدر نفسه.

٦ ــ **خاتمة: تحليل وتقويم:**

ولنا الآن أن نتساءَل: بمن تأثّر الفارابـيّ في كلامه على النفس الإنسانية وما قيمة ما أتى به؟

قرأ الفارابـي كتاب النفس «لأرسطو»، واطّلع على محاورات «أفلاطون» في كتاب الجمهورية وفي محاورة «فاذن»، ودرس مطوّلاً كتاب الربوبيّة المنسوب خطأً إلى «أرسطو» وهو من تساعيّات «أفلوطين»، وكان في الأصل قد رَبـيَ ونشأ وعاش في بيئة إسلاميّة.

ظهر تأثّره «بأرسطو» في تعريفه النفس بالصورة وبالكمال، وفي تقسيمه القوى النفسية ووظائفها، وفي كلامه على العقل وارتباطه بالمعقولات وحاجته إلى العقل الفعّال وفي تشبيه أثر العقل الفعّال في العقل الهيولانيّ بأثر الضوء في البصر، بل في أساس نظرية المعرفة التي تجعل النفس عالمة بالقوّة أولاً ولها الحواس آلات الإدراك.

وأما تأثره «بأفلاطون» والأفلاطونيّة المحدثة، وهو يحسَبها «أرسطو»، فيظهر في نزعته الروحانيّة، والصوفيّة الإشراقيّة، وفي كلامه على طبيعة السعادة والشقاء، وفي جعله درجات المعرفة درجاتِ رقيّ في الوجود، بحيث إذا اتّصلت النفس فكرياً بالعقل الفعّال عن طريق العقل المستفاد، بطلت أن تكون صورة في مادّة، وصارت في جوهرها مستقلّة عن البدن فكانت خالدة.

ومن ناحية الإسلام، فإن الفارابـيّ فيلسوف مسلم، ولو كفّره الغزاليّ: فهو أوّلاً مسلم محافظ على الفرائض والعبادات، حريص على تنفيذ الأوامر والنواهي الشرعيّة، لأن الأنبياء عبّروا عن الأعمال الجزئيّة تعبيراً صادقاً وتامّاً لا مجال فيه للتأويل. وهو ثانياً يحاول أن يجد مكاناً للنبوّة في نظامه الفلسفيّ. وليس دقيقاً ما ادّعاه بحقّه الغزاليّ وبعده ابن طفيل، من أنه جعل الفلسفة أفضل من النبوّة: لأن النبوّة عنده فيض أيضاً على القوّة الناطقة النظريّة، ولكنّه لقوتّه وكماله، يتّصل بالقوّة المتخيّلة، ويؤثر فيها، والمتخيّلة، دون العقل، هي القادرة على إدراك الجزئيات وتنظيمها. ثمّ إنّ الرئيس الثاني عند الفارابـي، بالرغم من كونه حكيماً فيلسوفاً، مقيّد بالشرائع والسنن والسِّيَر التي دبّرها الأنبياء والأئمّة للمدينة، حفظاً وتطبيقاً واجتهاداً وتعليماً.

ومع ذلك، فالفارابـي في كلامه على النفس الإنسانيّة ومصيرها، لم يرضِ الدين ولا أرضى الفلسفة:

فهو لم يرض الدين في أمور كثيرة منها:

ــ ليست النبوة عنده اصطفاءً من الله بمقدار ما هي ظاهرة طبيعيّة ترتبط بالنظام الفلكيّ العامّ وتكون لكل إنسان تحقّقت فيه شروط معيّنة.

ــ ليس تعبيرُ الأنبياء «كلام الله» في رأيه، بل هو كلام الأنبياء أنفسهم، بل هو ما حاكت به قوتهم المتخيّلة المعقولات الفائضة عليهم من العقل المفارق.

ــ ليس سماع أصوات الملائكة ومشاهدتهم أيضاً سوى محاكاة القوّة المتخيّلة لبعض المعاني وقد عادت الصور التي حاكت بها القوّة المتخيّلة تلك المعاني فانطبعت في الحواسّ الظاهرة دون أن يكون هنالك شيء في العالم الخارجي.

وأما الثواب والعقاب للنفوس بعد الموت فقد كان رأي الفارابـي فيهما مخالفاً لما قرّره الدين مخالفة صريحة:

ــ فالثواب والعقاب عنده هما عقليّان روحيّان فقط، ولا مجال عنده للقول بحشر الأجساد والأبدان أو بيوم قيامة.

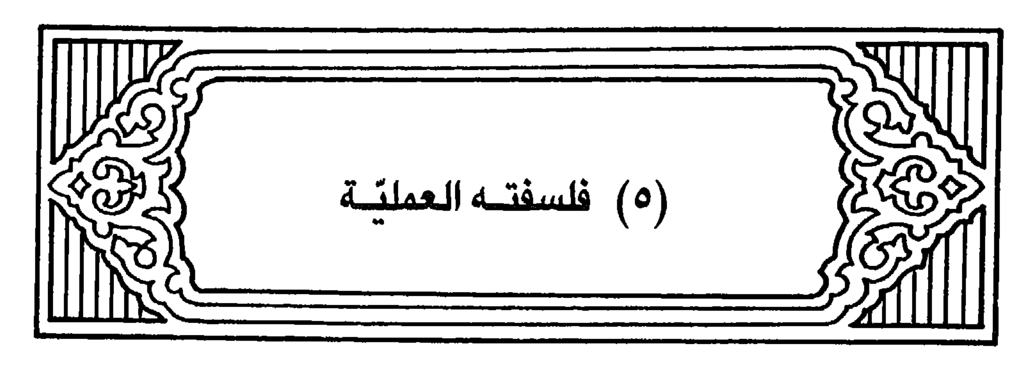
ــ ليس لله أي تدخّل في ثواب الصالحين وعقاب الفاسقين، لأن النفوس من ذاتها تكون في حال سعادة أو شقاء وفق الأعمال والاتجاه الذي سارت به في هذه الحياة الدنيا.

ــ وأخيراً، ليس الثواب والعقاب للنفوس الإنسانيّة كافّة، بل إن معظم النفوس البشرية نفوس جاهلة لم تصل إلى رتبة العقل المستفاد، وبالتالي فهي في نظر الفارابـيِّ صائرة إلى العدم «كنفوس البهائم»، لا ثواب لها ولا عقاب!

والفارابـي، الذي أغضب الدين، لم يرضِ الفلسفة أيضاً. وذلك أن الفلسفة تفترض الالتزام المنطقيّ بالمبادىء التي تنطلق منها. وقد أكّد الفارابـي في تعريف النفس على أنها صورة الجسد وكماله، وشدّد في فلسفته العامّة على استحالة وجود صورة بلا مادّة أو مادّة بلا صورة. فإذا أراد الالتزام بهذا التعريف فعليه أن يقول بفناء جميع النفوس الإنسانيّة، وليس فقط بفناء النفوس الجاهلة.

ثمّ إن الفارابـي يتمسّك بوحدة الطبيعة الإنسانيّة باعتبار الناس نوعاً واحداً وماهيّة واحدة أي طبيعة واحدة لا تتغيّر. وعلى ذلك، فإما أن تكون النفوس كلّها باقية على مذهب «أفلاطون»، وإما أن تكون كلُّها ذاهبة على رأي «أرسطو»، وليس مقبولاً في المنطق أن نجعل بعضها فانياً وبعضها باقياً.

• • •



# (٥) فلسفته العمليّة

## (أ) المدينة الفاضلة ورئيسها

### ١ ـ أسباب اهتمام الفارابي بالسياسة

حدّد الفارابي ماهيّة السعادة الحقيقيّة، ورسم طريق الوصول إليها عَبْر الفضيلة ثمّ أضاف: «والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تُطلب أصلاً، ولا في وقت من الأوقات، ليُنالَ بها شيءٌ آخر. وليس وراءَها شيءٌ آخر، يمكن أن يناله الإنسان، أعظم منها»[١].

ولما كانت السعادة الحقيقيّة تفترض بلوغ الكمال وبالتالي تحصيل العلوم كلّها والفضيلة، ولما كان هذا كلّه متعذّراً في ظلّ مجتمع فاسد، فقد اهتمّ الفارابي بوصف ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع لتتحقّق فيه السعادة الإنسانيّة.

وقد كان للفلسفة الأفلاطونية في الجمهوريّة المثلى، ولحالة الفوضى السياسيّة والفساد الاجتماعيّ في عصر الفارابيّ، ولتطلّعه إلى إصلاح ما فسد، أثر في حمله على الاهتمام بالأمور السياسيّة، أي بتدبير المجتمع تدبيراً صالحاً. ونسارع إلى القول، إن الفارابيّ لم يهتمّ بالسياسة العمليّة بل فقط بالفلسفة السياسيّة، وربّما كان من غاياته إكمال النظام الفلسفيّ عنده بإتباع القسم النظري الذي وصف فيه الوجود كما هو، بقسمٍ عمليّ يصف فيه المجتمع كيف ينبغي أن يكون. هكذا يحقّق الفارابي تعريفه للفيلسوف الكامل «وهو الذي يجمع الفضائل العمليّة إلى الفضائل النظريّة ببصيرة يقينيّة»، ويرسم

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٣.

الطريق الصحيح لبلوغ السعادة، وهي لا تتحقّق إلاّ في ظلّ اجتماع كامل فاضل، أي بتعاون الناس واشتراكهم في حياة منظّمة تنظيماً مثالياً.

## ٢ ـ ضرورة الاجتماع والتعاون

قال الفارابي في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون: «كلّ واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلّها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلّ واحد منهم بشيءٍ ممّا يحتاج إليه»[١].

إنه التأكيد على فكرة «أرسطو» من أن الإنسان مدنيّ بطبعه. ذلك أن الحاجات الطبيعيّة الكثيرة التي فُطر الإنسان عليها، سواء في وجوده الماديّ أو في بلوغ كمالاته الروحيّة والعقليّة، وهي الغاية التي جُعل الإنسان لأجلها، لا يمكن أن تتحقّق إلاّ بالاجتماع والتعاون. ويضيف الفارابي قائلاً: «وكلّ واحد من كلّ واحد بهذه الحال». بمعنى أن الحاجة إلى الآخرين ليست لقوم دون قوم بل هي حاجة متبادلة بين الناس جميعاً. وقد ذكر الفارابي في هذا الموضع أيضاً مبدأً قريباً من مبدأ توزيع العمل، بحيث يقوم كل واحد ببعض الأعمال دون بعض «فيجتمع ممّا يقوم به جملة الجماعة لكلّ واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال»[٢]. هذا هو الأساس الذي جعل الناس يتكاثرون في الموضع الواحد، فتحدث الاجتماعات الإنسانيّة.

خلاصة القول: إن الدافع الأول إلى الاجتماع هو دافع غريزيّ طبيعيّ، ينبثق من الحاجات الماديّة الملحّة، ثمّ يتخطّاها إلى الحاجات الإنسانيّة العالية، وهي حاجات روحيّة وعقليّة، باعتبار أنّ للمجتمع دوراً أخلاقيّاً، كما قال «أرسطو» في كتاب السياسة، فضلاً عن الدور الماديّ. والرباط الاجتماعيُّ يقوم على التعاون الإراديّ لأجل بلوغ الكمال الإنسانيّ النهائيّ. وأمّا غاية الاجتماع فهي تأمين السعادة الحقيقيّة التي لا تحصل إلاّ ببلوغ الكمال العقليّ النهائيّ.

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٦.

(٢) المصدر نفسه.




## ٣ ــ أنواع الاجتماعات الإنسانيّة

نظر الفارابـيّ في الاجتماعات الإنسانيّة نظرةً أولى من جهة اتّساعها وقدرتها على تأمين الحاجات المادّيّة والروحيّة التي حدّدها في كلامه السابق، فجعلها نوعين كبيرين:

ــ **الاجتماعات الكاملة**، وهي القادرة على تأمين الحاجات الإنسانية كلّها.

ــ **والاجتماعات غير الكاملة**، وهي التي تعجز عن تأمين حاجاتها. ويصحّ أن نطلق على النوع الأول وحده اسم الاجتماع بالحقيقة.

**والاجتماعات الكاملة** بِدورها على ثلاث درجات: عظمى ووسطى وصغرى.

فالعظمى هي اجتماعات الجماعات كلّها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمّة في جزءٍ من المعمورة، والصغرى هي اجتماع أهل مدينة في جزءٍ من مسكن أمّة.

**وغير الكاملة أربع درجات:** أهل القرية، وأهل المحلة، وأهل السكّة، ثم اجتماع في منزل[1]. والقرية تابعة للمدينة، والمحلّة جزءٌ من المدينة، والسكّة جزءُ المحلّة، والمنزل جزء السكّة، كما أنّ المدينة جزء مسكن أمّة، والأمّة جزء جملة أهل المعمورة.

## ٤ ــ تعريف المدينة الفاضلة

إنّ الخير «الأفضل، والكمال الأقصى إنّما يُنال أوّلاً بالمدينة لا باجتماع أنقص منها»[2]. وهذا يعني أنّ الاجتماع الكامل وحده يمكن أن يكون اجتماعاً فاضلاً. غير أنّ **كلّ اجتماع كامل ليس اجتماعاً فاضلاً بالضرورة**، لأن شأن الخير أن يكون بالإرادة والاختيار، وكذلك الشرّ يكون بالإرادة والاختيار. ومن هنا كانت ميزة **المدينة الفاضلة أنّها «المدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة»**[3]. والأمة تكون فاضلة إذا تعاونت مُدنُها كلّها على ما به السعادة الحقيقيّة،

---

(١) لعلّه يستعمل كلمة المنزل كما يستعمل كلمة المسكن بمعنى المكان الذي تنزل فيه جماعة قليلة، لا بمعنى البيت. راجع كتاب الملّة، ص ٥٣، وكذلك: عمر فروخ، الفارابيّان، ص ٢٧.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٦.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٦.

كما تكون المعمورة بأسرها فاضلة إذا تعاونت الأمم التي فيها على بلوغ السعادة الحقيقيّة.

## ٥ ــ المدينة الفاضلة والجسم السليم

ذهب «الفارابيّ»، تأكيداً على فكرة التعاون بين أبناء المجتمع الواحد، إلى تشبيه الجسم الاجتماعيّ بالجسم العضويّ، فشبّه المدينة الفاضلة بالبدن التامّ الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلّها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. «وكما أنّ البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلةُ الفطر والقوى، وفيها عضوٌ واحد رئيس هو القلب، وأعضاءُ تقرب مراتبها من ذلك الرئيس... كذلك المدينة، أجزاؤها مختلفةُ الفِطَر، متفاضلةُ الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وأُخَر تقرب مراتبهم من الرئيس... إلى أن تنتهي إلى أُخَر... يخدِمون ولا يُخدَمون»[1]. فأهل المدينة الفاضلة الفارابيّة مُرَتَّبون على طبقات في هرم اجتماعيّ قِمَّته الرئيس، ويتلوه آخرون ينفّذون سياسته، ويتلو هؤلاء آخرون دونهم رتبةً، وهكذا هبوطاً حتى قاعدة الهرم حيث الطبقة التي لا شأن لها إلاّ أن تؤمَر فتطيع، طبقة الذين «يَخدمون ولا يُخدَمون».

وعند «الفارابيّ» أنّ هذه الطبقيّة الاجتماعيّة أمر ضروريّ وطبيعيّ. فهي ضروريّة بسبب ضرورة تنوّع الوظائف بتنوّع الحاجات الإنسانيّة، وهي طبيعيّة لكون الناس، كأعضاء البدن، متفاوتين بفطرهم وطباعهم، فمنهم من فُطر على الرئاسة ومنهم من فُطر على الخدمة.

غير أن تشبيه الجسم الاجتماعي بالجسم العضويّ، لا يجعل الفارابيّ قريباً من أصحاب المذاهب العضويّة في الاجتماع. فهو يحافظ على الطابع الخاصّ للاجتماع الإنسانيّ المبنيّ على الإرادة والاختيار بالرغم من كونه تعبيراً عن الفطرة الإنسانية.

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٦. راجع في المعنى نفسه: السياسة المدنيّة، ص ٧٥ وما بعدها، حيث يفصّل مراتب أهل المدينة على غرار «أفلاطون». ثم كتاب تحصيل السعادة، ص ٢٩ حيث يؤكّد أنّ اختلاف الطبقات أصله اختلاف الفطر الإنسانيّة.

ولذلك يقول: «غير أن أعضاء البدن طبيعيّة، والهيئات[1] التي لها، قوى طبيعيّة. وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيّين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إراديّة»[2]. فالتعاون في المدينة ليس فطرة فحسب، بل هو قائم على الرويّة والاختيار.

## ٦ ـ منزلة الرئيس في المدينة الفاضلة

جعل الفارابيّ رئيس المدينة الفاضلة بمثابة القلب من الجسد. ومعلوم أن النظريات الطبيّة لعصر الفارابيّ، تجعل الحياة الجسميّة برمّتها متوقّفة على القلب، بل تجعل وجود الأعضاء الجسميّة كلّها من عمل القلب أيضاً: فالقلب هو مركز الروح الحيواني، أي الحرارة الغريزيّة التي تمدّ الجسم كلّه بالحياة والحركة. والقلب هو مركز معظم القوى النفسيّة في رأي الفارابيّ. وإلى ذلك، فالقلب هو المُهَيمن على نظام الجسد بكامله، حتى «إذا اختلّ فيه عضوٌ كان هو المرفد[3] بما يزيل عنه ذلك الاختلال»[4].

ولمّا كان النظام الجسميّ ناشئاً عن النظام الطبيعيّ وصورةً عنه، كان العضو الأهم هو الذي يتكوّن أوّلاً، ويكون سبباً لوجود ما هو أدنى منه. ولهذا، فإن القلب هو الذي يتكوّن أوّلاً بصفته العضو الرئيسيّ، ومثله رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أوّلاً، ثمّ يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملَكات[5] الإراديّة التي لأجزائها في أن تترتّب مراتبُها، وإن اختلّ منها جزءٌ كان هو المرفد بما يزيل عنه اختلاله»[6].

---

(١) الهيئات: الهيئة: حال الشيء وكيفيّته وشكله وصورته.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٦.

(٣) المرفد: المساعد.

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٧.

(٥) المَلَكات: مفردها مَلَكة وهي الصفة المكتسبة الراسخة في النفس.

(٦) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٧.

تتوزّع إذاً درجات الرئاسة والخدمة بمقدار القرب من العضو الرئيس أو البعد عنه. وكلّ رتبة هي رئيسة لما دونها «ورياستها دون رياسة الأوّل، وهي تحت رياسة الأول» وخادمة لما فوقها، إلاّ القلب الذي يرئس ولا يُرأس، فتكون سلطة الرئيس في المدينة سلطة مطلقة.

وليس ثمّة من يختار الرئيس لأنه هو الذي يكون أوّلاً وهو سبب وجود المدينة الفاضلة. وهل الناس هم الذين اختاروا الأنبياء؟! فالرئيس، وهو الأكمل والأفضل، يختار من هم دونه ويضعهم في مراتبهم دون العكس. والأمر طبيعيّ في نظر الفارابـيّ: أوليست «تلك أيضاً حال الموجودات؟ فإن السبب الأوّل، نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة إلى سائر أجزائها»[1]، إنه النظام المنطقيّ الوحيد في رأي الفارابـيّ، وهو المعنى الذي نأخذه مباشرة، بحكم تحليليّ، من لفظ «الرئيس»: «وكما أن الرئيس الأوّل في جنس، لا يمكن أن يرئسه شيء من ذلك الجنس... كذلك الرئيس الأوّل للمدينة الفاضلة، ينبغي أن تكون صناعته[2] صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً، ولا يمكن فيها أن ترئسها صناعة أخرى أصلاً»[3]. أوليس «رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة في ما يخصّه» وفي ما يشارك فيه غيره؟

هكذا لا يختلف النظام السياسيّ عند الفارابـيّ عن النظام الكونيّ. فكلاهما تدرّجٌ من الوحدة إلى الكثرة، ومن الأكمل إلى الأنقص، وكلاهما قائم على ترابط الأجزاء وعلى النظام والترتيب. ولذلك كانت سياسة الفارابـيّ تطبيقاً لفلسفته النظريّة. فكما أن الموجودات تصدر عن الأوّل بحركة فيض هابطة من الأعلى إلى الأدنى، هكذا تعود الموجودات فتشتاق إلى مصدرها وتتشبّه به بحركة نزوع من أدنى إلى أعلى، ولكن على الترتيب ودرجة درجة، كل رتبة تنظر إلى ما فوقها مباشرة «إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأوّل واسطة أصلاً»[4].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) صناعته: الصناعة، في لغة القدماء، تعني كل نشاط إنساني، مثلاً: صناعة المنطق.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٧.

(٤) المصدر نفسه.



## ٧ ــ خصال الرئيس

اهتمّ الفارابـي اهتماماً بالغاً بالخصال التي ينبغي أن يتحلّى بها أحد الناس فيكون إنساناً كاملاً وبالتالي رئيساً فاضلاً. ولا عجبَ في ذلك بعدما عرفنا كيف يتوقّف وجود المدينة الفاضلة على وجود رئيس فاضل وكيف يستمرّ النظام في المدينة ما استمرّ رئيس فاضل على رأسها. وقد قدّم للكلام على خصال الرئيس قال:

«ورئيسُ المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيَّ إنسانٍ اتّفق. لأن الرئاسة إنّما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع مُعدًّا لها، والثاني بالهيئة والمَلَكة الإراديّة»(١).

فخصال الرئيس إذاً على ضربين: أحدهما استعدادات فطريّة تولد مع الإنسان، وثانيهما خصال يكتسبها الإنسان بعد أن يكبر «بالهيئة والملكة الإراديّة». وكان حديثه عن الخصال المكتسبة بالملكة الإردايّة قبل الانتقال إلى الخصال الفطريّة.

مهّد الفارابـي لذكر الخصال المكتسبة بالملكة والإرادة، بإعادة التأكيد على مفهومه للكمال الإنسانيّ وهو أن يبلغ الإنسان رتبة العقل المستفاد فيحيط بكلّ معاني الوجود، ويبقى على اتّصال دائم بالعقل الفعّال، وتكون أعماله أعمال الفضيلة. ثمّ أضاف موضحاً: «وإذا حصل ذلك (الكمال) في كلا جزئي قوّته الناطقة، وهما النظريّة والعمليّة، ثمّ في قوّته المتخيّلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عزّ وجلّ، يوحي إليه بتوسّط العقل الفعّال. فيكون ما يَفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال، يُفيضه العقلُ الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثمّ إلى قوّته المتخيّلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيّات. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانيّة وفي أعلى درجات السعادة. . . وهو الذي يقف على كلّ فعل يمكّن من بلوغ السعادة. فهذه أوّل شرائط الرئيس. ثمّ أن

---

(١) المصدر نفسه، وقد كرّر الفارابـي هذه الخصال في كتاب «السياسة المدنيّة» وكتاب «الملّة» وكتاب «تحصيل السعادة».

**يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيّل بالقول لكلّ ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة، . . . وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال** الجزئيّات»[١].

إنها ما سمّاه الفارابـيّ بالخصال الستّ التي تحصل للإنسان بعد أن يكبر. وهي خصال الإنسان الكامل بالفعل عقليّاً وأخلاقياً وروحيّاً واجتماعيّاً وجسديّاً. ولا شك في أن الحكمة والنبوّة هما أهم الصفات إطلاقاً. وكم أكّد الفارابـيّ على أن الرئاسة يجب أن تقترن بوحي من الله، كما أكّد على ضرورة الحكمة في الرئاسة، لأن الحكمة هي معرفة المبادىء العامّة والنبوّة معرفة تطبيق هذه المبادىء في الأمور الجزئيّة. «فالفيلسوف والنبـيّ هما أجدر الناس بتولّي رئاسة المدينة الفاضلة لأنهما ينهلان من منهل واحد رفيع، ويرميان إلى غاية واحدة سامية. ولأن كليهما، بمواهبه الخاصّة واستعداده لتلقّي الأسرار الإلهيّة، يستطيع الاتصال بالعقل الفعّال، الذي هو، عند الفارابـيّ، مَنْبَع الوحي والإلهامات السماويّة، ومصدر الشرائع والنواميس الضروريّة لسير الجماعات البشريّة»[٢].

رسم الفارابـي صورة الإنسان الكامل الحائز على الفلسفة والنبوّة معاً ثم أضاف: «فهذا هو الرئيس الذي لا يرئسه إنسان آخر أصلاً. وهو الإمام، وهو الرئيس الأوّل للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمّة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلّها. ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلاّ لمن اجتمعت فيه بالطبع، اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها»[٣]:

١ ـ أن يكون تامّ الأعضاء، قواها مؤاتية للقيام بالأعمال الخاصّة بها. فالفارابـيّ يجعل صحّة المزاج الجسميّ والتركيب العضويّ شرطاً أساسيّاً في صحّة النفس والعقل لأن النفس صورة البدن وكلاهما يشكّلان جوهراً واحداً.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) عثمان أمين: مقدّمة كتاب إحصاء العلوم.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٨.

٢ ــ ثمّ أن يكون بالطبع جيّدَ الفهم والتصوّر لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه. والمقصود بهذا الكلام أن يكون متمتّعاً باستعداد فطريّ لعمق التفكير وشموله بحيث يدرك الأمور من جوانبها المختلفة.

٣ ــ ثمّ أن يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه، وفي الجملة لا يكاد ينساه. وليست جودة الحفظ هنا خصلة عاديّة ضروريّة في كل رئاسة فحسب، بل هي، إلى جانب ذلك كمال القوّة المتخيّلة، (والحفظ من وظائف القوّة المتخيّلة عند الفارابـيّ) ما يعني استعداد هذا الإنسان لتلقّي الوحي والنبوّة.

٤ ــ ثمّ أن يكون جيّد الفطنة ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل، فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل. وجودة الفطنة والذكاء إنما تعني حضور الذهن وسرعة البديهة وقوّة الحدْس بحيث يتمكّن صاحب هذه الخصلة من استنباط الحلول الملائمة للمشكلات الطارئة من غير بطءٍ وتردّد. وهي خصلة متمّمة لجودة الفهم والتصوّر، فيجمع هذا الإنسان في شخصه سرعة التفكير إلى عمقه وشموله، وقلّما اجتمعت الصفتان في شخص واحد.

٥ ــ ثمّ أن يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كلّ ما يضمره إبانةً تامّة. وهنا، يحرص الفارابـي على أن يكون الرئيس العتيد معلّماً ومرشداً لأهل مدينته، فعليه أن يتمتّع بهذا الاستعداد الفطري لجودة التعبير ثمّ ينمّيه بعد ذلك بالتمرّس.

٦ ــ ثمّ أن يكون محبّاً للتعلّم والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعلّم ولا يؤذيه الكدّ الذي يُنال منه. والاستعداد للتعلّم هو الرغبة الطبيعيّة في المعرفة، وبالتالي في تثمير الاستعدادات السابقة كلّها. وبدون هذه الرغبة، تبقى القدرات الطبيعيّة الأساسيّة موجودة بالقوّة فقط ولا يكون لها وجود بالفعل.

٧ ــ ثمّ أن يكون غير شرهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنباً بالطبع لِلَّعب، مبغضاً للذّات الكائنة عن هذه. إنه شرط الاعتدال في كلِّ شيء، لأن الإسراف في طلب اللذّة الحسيّة يصرف الذهن بالطبع عن طلب الكمال العقليّ والروحي.

٨ ــ ثمّ أن يكون محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله. فهو من مولده وصباه، صاحب طبيعة ميّالة إلى الصراحة والاستقامة.

٩ ـ ثمّ أن يكون كبير النفس محبّاً للكرامة، تكبر نفسه بالطبع عن كلّ ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها. ولا شكَّ في أن كبر النفس وحب الكرامة هما من الخصال التي تحمي الرئيس من التجارب الكثيرة التي يتعرّض لها، وتقيه المزالق العديدة التي يقع فيها أصحاب السلطة.

١٠ـ ثمّ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده. إنّه، بكلمة، الإنسان الذي وُلِدعلى الزهد بالدنيا وزينتها، فكانت مباهجها حقيرة في نظره.

١١ـ ثم أن يكون بالطبع محبّاً للعدل وأهله، ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما، وأن يكون غير صعب القياد إذا دُعي إلى العدل، بل صعبَ القياد إذا دُعي إلى الجور وإلى القبيح. والميل الطبيعيّ إلى العدل والإصرار عليه وبغض الظلم وأهله والابتعاد عنه، لهو من أهم الخصال التي تؤهل الإنسان لقيادة المدينة الفاضلة إلى الحق والخير والسعادة.

١٢ـ ثمّ أن يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفعل، جسوراً عليه مقداماً غير خائفٍ ولا ضعيف النفس. فهو رجل يجمع الشجاعة في قول الحق وفي تحقيق العدالة إلى معرفة الحق والعدالة وحبّهما.

خلاصة القول: تشكّل هذه الخصالُ الفطريّة الاثنتا عشرة، جملة الصفات الجسميّة والعقليّة والأدبيّة والأخلاقية والاجتماعيّة التي ينبغي أن يتمتّع بها الرئيس لكي يُحسن سياسة رعيّته وإرشادها، فيحقّق العدالة ويدفع الظلم، ويكون المثل الأعلى في سلوكه الخاصّ وفي أعماله الاجتماعيّة.

غير أن الفارابيّ قصدَ من هذه الخصال، أن يكون الرئيس الأول الفاضل، مُعَدّاً بالطبع ومؤَهّلاً للاتّصال بالعقل الفعّال، إمّا بتوسّط العقل المستفاد، وإمّا بتوسّط القوّة المتخيّلة، وإمّا بالطريقين معاً. وعند ذلك فقط يصبح رئيساً فاضلاً بالفعل. إذ مهما اجتمعت للإنسان الخصال الفطريّة والإراديّة، فإنّه لن يكون صالحاً للرئاسة في رأي الفارابيّ، إلاّ إذا كان يوحى إليه من العالم السماويّ، لأن القوانين العادلة، والأفعال الجميلة، وما يقول الرئيس وما يفعل، ليست اقتباساً عن أحد الناس، ولا استنباطاً بشريّاً

منه، بل هو جود سماويّ ينزل على المدينة بتوسّط رئيسها الأوّل. فمصدر السلطة السياسيّة العادلة في رأي الفارابـيّ، يبقى مصدراً إلهيّاً.

## ٨ ــ الرئاسة بعد الرئيس الأول

( أ ) **الرئيس الثاني**[١]. ما إن فرغ «الفارابـيّ» من الكلام على صفات الرئيس الأوّل حتى لاحظ أنّ «اجتماع هذه كلّها في إنسان واحد عَسِرٌ، فلذلك لا يوجد من فُطر على هذه الفطرة إلاّ الواحد بعد الواحد، والأقلّ من الناس»[٢]. فإن وُجد مثل هذا الإنسان كان هو الرئيس الفاضل، وإذا لم يوجد مثله «أُخذت الشرائعُ والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله»[٣]. ويكون الرئيس الثاني من اجتمعت فيه ستّ خصال:

١ ــ أن يكون حكيماً[٤].

٢ ــ أن يكون عالماً، **حافظاً للشرائع** والسنن والسير التي دبّرها الأوّلون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلّها حذو تلك بتمامها.

٣ ــ أن يكون له **جودة استنباط** في ما لم يحفظ عن السلف فيه شريعة.

٤ ــ أن يكون له **جودة استنباط** لما سبيلُه أن يُعرف الآن ولم يُعرف قبل ذلك.

٥ ــ أن يكون له جودة إرشاد إلى شرائع الأوّلين.

٦ ــ أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربيّة الخادمة والرئيسة.

---

(١) عرّف «الفارابـيّ» الرئاسة الثانية قال: «والرئاسة التابعة للأولى هي التي تقتفي في أفعالها حذو الرئاسة الأولى. والقائم بهذه الرئاسة يُسمّى رئيس السنّة وملك السنّة، ورئاسته هي الرئاسة السنيّة» (كتاب الملّة، ص ٥٦).

(٢) الفارابـي، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٨.

(٣) الفارابـي، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٨. ويلاحظ «الفارابـي» في كتاب «الملّة» أنّه في حال عدم وجود الرئيس الكامل ينبغي التمسّك الكليّ بما وضعه السلف. راجع: كتاب الملّة، ص ٥٠.

(٤) لاحظ أنّ الحكمة شرط أساسي ودائم في كلّ رئاسة.

ولعلّ هذه الخصال التي اشترطها الفارابـي في رئيسه الثاني، هي التي جعلت أحد المستشرقين يصف رئيس الفارابـيّ بأنه «أفلاطون في ثوب النبـيّ محمد»[1]، لما أنها تجمع بين الفلسفة والتمسّك بالشرائع الإسلاميّة. والملاحظ أن الفارابـي قلّل من عدد خصال الرئيس الثاني، ليس فقط لأن اجتماع الخصال الأولى «كلّها في إنسان واحد عسر»، بل لأنّه لم يعد على الرئيس الثاني أن يستنبط الشرائع ولا أن يستمدّها مباشرة من العالم العلويّ بعدما حذف الفارابـي شرط النبوّة فيه، بل عليه أن يحفظ شرائع !الأولين، وأن تكون له الحكمة لتفسيرها والتوسّع فيها ووضع ما يلزم من التشريعات الجديدة في ضوئها. فالفارابـيّ، بالرغم من محافظته على الشرائع القديمة، يرى أن الشرائع المدنيّة قابلة للتطوير والتغيير، «لا لأن الأول أخطأ، لكنّ الأول قدّرها بما هو الأصلح في زمانه، وقدّر هذا (الرئيس الثاني) بما هو الأصلح بعد زمان الأوّل، ويكون ذلك مِمّا لو شاهده الأوّل لغيَّره أيضاً»[2]. والذي يقوله الفارابـيّ هنا، هو مبدأ اجتهاد في العلوم الفقهيّة يفتح باب التطوّر واسعاً في قضايا التشريع، ويترك حرّيّة واسعة لأهل كل زمان لتكييف الشرائع وفق معطيات زمانهم. إنّه التغيّر ضمن الاستمرار، وهو سنّة الحياة الطبيعيّة.

(ب) **الرئاسة الثالثة**: تخلّى الفارابـيّ عن فكرة الحكم الفرديّ في كلامه على الرئاسة الثالثة، وكان سبّاقاً إلى الرأي بتسيير الحكم عن طريق المجالس.

ولذلك قال: «فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وُجد إثنان، أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسي هذه المدينة»[3]، وهذا يعني أن يكون لأحدهما معرفة بالمبادىء العامّة، وهو الإنسان الحكيم، وللثاني دراية وحنكة في التفاصيل. يضع الأوّل المبادىء النظريّة ويطبقها الثاني في الحياة العمليّة.

(ج) **الرئاسة الرابعة، وزوال المدينة الفاضلة**. وأخيراً إذا تفرّقت هذه الخصال في جماعة فكانت الحكمة لأحدهم، وكلّ صفة من الصفات الباقية لواحد، وكانوا

---

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٧٢.

(٢) الفارابـي: كتاب الملّة، ص ٤٩.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٨.

متلائمين، كانوا هم رؤساء المدينة[1]؛ «فمتى اتّفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزءَ الرياسة، وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرَّض للهلاك. فإن لم يتّفق أن يوجد حكيم... لم تلبث المدينة بعد مدّة أن تهلك»[2]. وواضحٌ من هذا الكلام أنّ الرئاسة بالحقيقة تبقى للإنسان الحكيم وإن تعدّد الأعضاء الذين يشاركون فيها. بل نقول إنّ «الفارابـيّ» يطعن بكلّ صراحة بشرعيّة الحكم القائم في عصره، ولا يعترف لملوك زمانه بشرعيّة ملكهم لأنّه قائم، إمّا على الوراثة، وإمّا على قوّة العصبيّة، وإمّا على المكر والدهاء، وليس قائماً على الحكمة. ثم إنّه يجعل الحكّام مسؤولين عن فساد الأحوال السياسيّة والاجتماعية، لأنّهم بمنزلة القلب من الجسد، وإذا مرض العضو الرئيس صار الجسم كلّه مريضاً.

## ٩ ـ الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة[3]

وضع الفارابـيّ منهجاً تعليمياً ضمّنه ما ينبغي أن يعلمه كلّ واحد من أهل المدينة الفاضلة، أطلق عليه اسم «الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة». وعنده أن الرباط الاجتماعيّ الذي يشدّ أبناء المجتمع الواحد، بعضهم إلى بعض، فيجعل منهم مجتمعاً منظّماً متكاملاً، ليس هو العنصر الواحد أو اللغة أو الهيئات الطبيعيّة أو غير ذلك، بل هو الثقافة الواحدة والتعليم الواحد، لأن الناس كلّهم كإنسانٍ واحد من جهة العقل لا من جهة الميول والغرائز.

وتتلخّص عناوين الأشياء المشتركة بالعناوين الكبرى لفلسفة الفارابـيّ كما وردت في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وهي:

---

(١) لا شكّ في أن «الفارابـيّ» لم يحسن التعبير في هذا الموضع، إذ ليس المقصود أن يتحلّى كلّ شخص بصفة واحدة من الصفات الست التي ذكرت في الرئاسة الثانية، لأنّ الأمر محال ولا معنى له، بل المقصود أن يكون لكلّ واحد نوع من الاختصاص في حقل ما من حقول السياسة والاجتماع.

(٢) الفارابـي، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٨.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٣٣، وقد ذكر الفارابـي هذه الأشياء وفصّلها في كتب أخرى منها: كتاب الملّة وكتاب السياسة المدنية وكتاب تحصيل السعادة.

- معرفة السبب الأوّل وجميع ما يوصف به، وهو العلم الإلهيّ.
- معرفة الأشياء المفارِقة وما يوصف به كل واحد منها حتى تنتهي إلى العقل الفعّال، وهي نظرية الفيض ومراتب العقول السماويّة.
- معرفة الجواهر السماويّة وما يوصف به كل واحد منها، وهو العلم بنظام الفلك.
- معرفة الأجسام الطبيعيّة كيف تتكوّن وتفسد... إنه العلم الطبيعيّ بفروعه المختلفة.
- معرفة كون الإنسان، وكيف تحدث قوى النفس، وكيف يفيض علهيا العقل الفعّال الضوءَ حتى تحصل المعقولات الأولى، والإرادة والاختيار. وهذا كلّه من علم النفس والمبادىء الأخلاقيّة.
- ثمّ الرئيس الأوّل وكيف يكون الوحْي، ثمّ الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه إذا لم يكن هو في وقت من الأوقات، والمدينة الفاضلة وأهلها، والمدن المضادّة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت. وهذا هو العلم السياسي سواء للمدينة الفاضلة أو لمضادّاتها.

وتترتّب الطبقات الاجتماعيّة عند الفارابيّ على أساس هذه المعارف المشتركة وحظّ كلّ واحد منها. وذلك أن العلم بهذه الأمور إنما يكون بأحد وجهين: «فإما أن ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة، وإمّا أن ترتسم فيهم بالمناسبة والتمثيل... فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين **وببصائر أنفسهم**، ومن يلي الحكماء يعرفون هذه **على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء** اتّباعاً لهم وتصديقاً لهم وثقة بهم. **والباقون يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها**».

فالرتبة الأولى إذاً، هي للحكماء ومن يليهم مباشرة. إلاَّ أن الحكماء يعرفونها من أنفسهم والذين بعدهم يعرفونها بواسطة الحكماء، فهم درجة أوضع.

ثم الرتبة الثانية تختلط فيها المعرفة العقليّة المجرّدة بالمحاكاة والمثالات المتخيَّلة. وهنا درجات كثيرة، فكلّما زادت نسبة المعرفة المجرّدة كانت المعرفة أفضل

والدرجة أعلى، وكلّما زادت نسبة المحاكاة والتمثيل كانت المعرفة أوضع والدرجة أدنى.

ثمّ، لما كانت المثالات التي يستعملها الناس تختلف من بيئة إلى بيئة ومن عصر إلى آخر، أمكن أن تكون «أمم فاضلة، ومدن فاضلة تختلف مللهم؛ فهم كلّهم يؤمّون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها»[1]. وأما المعرفة العقليّة المجرّدة التي للحكماء ومن يليهم مباشرة، فهي ذاتها ثابتة في كلّ زمان ومكان.

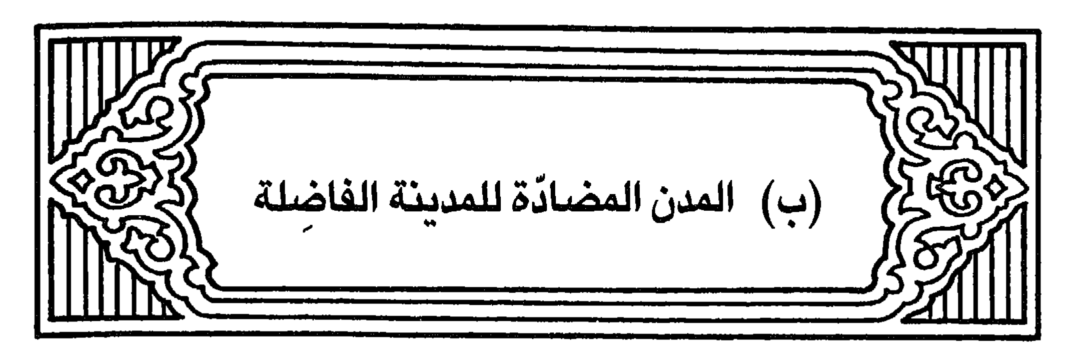
وقد جعل الفارابيّ اختلافات الناس في مللهم ناتجة عن اختلافاتهم في فهم الحقيقة إذا كان التعبير عنها بالمحاكاة والمثالات لكثرة «ما يكون فيها من مواضع العناد». فيذهب كل فريقٍ منهم مذهباً في تأويلها. ومن الناس من يترقّى في درجات التأويل شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى الحقّ الخالص، ومنهم مَن يقف عند درجة معيّنة لا يستطيع أن يتجاوزها، ومنهم من يستغلّ المثالات «لأغراض ما جاهليّة من كرامة أو يسار أو لذة أو مال وغير ذلك»[2] ومنهم من يزيّف المثالات كلّها فينتهي إلى الشك أو «يظن أنه أدرك الحق»[3].

• • •

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٣٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.



# (ب) المدن المضادّة للمدينة الفاضِلة

## ١ ــ تعريفها

يذكر «الفارابيّ» أربعة أصناف من المدن المضادّة للمدينة الفاضلة، هي[1]: المدينة الجاهليّة، المدينة الفاسقة، المدينة المتبدّلة، والمدينة الضالّة. ونريد الآن أن نوضح تعريفَ «الفارابيّ» لهذه المدن، ثم نظرةَ أهلها إلى ماهيّة الرباط الاجتماعيّ والعدالةِ الاجتماعيّة، وعندئذ تتبيّن لنا وجوهُ الفساد فيها على ضوء ما عرفناه من المدينة الفاضلة.

( أ ) **المدينة الجاهليّة**. هي التي لم يعرف أهلُها السعادة الحقيقيّة، ولا خطرت ببالهم. وهم، مع جهلهم، معاندون، فإن أُرشدوا إلى الحقّ رفضوه. وقد ظنّوا أنّ سلامة الأبدان، والثروة، والتمتّع باللذّات الحسيّة، والتكريم، والتغلّب، والحرّيّة المطلقة، هي الخيرات بالحقيقة. والخير الأعظم أن تجتمع كلّها في آن معاً، كما أنّ الشرّ في نظرهم هو انعدام هذه الخيرات المتوَهَّمة. والمدينة الجاهليّة تقسم إلى جماعة مدن هي:

١ ــ **المدينة الضروريّة**، وهي جماعة من الناس اقتصروا على طلب الضروريّات لأجل الصحّة الجسميّة واكتفوا بذلك.

٢ ــ **المدينة البدّالة**، وهي جماعة من الناس البخلاء، قصدُهم تحصيل الثروة وكأنّ الثروة هي الغاية الأخيرة للوجود الإنسانيّ.

---

(١) من الضروريّ أن نلاحظ أنّ لفظ المدينة عند «الفارابيّ» يعني جماعة أو فئة من الناس، حتى وإن لم يقيموا في مكان واحد.

٣ ــ **مدينة الخسّة والشقوة**، وهي عبارة عن قوم يسعون إلى التمتّع بجملة اللذّات الحسيّة، ويؤثرون الهزل واللعب، ويستخفّون بالقيم الإنسانيّة السامية.

٤ ــ **مدينة الكرامة**، وهي فئة من الناس غاية سعيهم بلوغ المجد والشهرة.

٥ ــ **مدينة التغلّب**، وهي جماعة أصابها مرض العظمة الجماعيّ، فصار تعاونهم لأجل قهر غيرهم، وغايتُهم اللذّة التي تصيبهم من الغلب فحسب.

٦ ــ **المدينة الجماعيّة**، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كلّ واحد منهم ما يشاء، لا يُمنع هواه في شيء أصلاً.

**ونفوس أهل هذه المدن الجاهلة بقيت صورة في المادة**، لأنّهم لم يصلوا إلى رتبة العقل المستفاد، ولا ارتسمت في عقولهم الحقائق السماويّة، ولذلك كانت نفوسهم بحاجة في قوامها إلى الجسد، فإذا انحلّ الجسد انحلّت تلك النفوس أيضاً وصارت إلى العدم كنفوس البهائم.

(ب) **المدينة الفاسقة**. هي جماعة من العلماء الأشرار، عرفوا الحقّ وعملوا الباطل. إنّهم يعرفون جميع ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة، ولكنّ أفعالهم كأفعال أهل المدن الجاهلة. وقد صارت نفوسهم خالدة لأنّها عالمة، ولكنّها خالدة في الشقاء لأنّها شرّيرة.

(ج) **المدينة المتبدّلة**. هي جماعة من الذين نشأوا على معتقدات صحيحة ولكنّهم انحازوا بعد ذلك إلى معتقدات فاسدة، فصارت آراؤهم كآراء أهل المدن الجاهلة، وأفعالهم كذلك، وبات مصير نفوسهم الانقراض والعدم.

( د ) **المدينة الضالّة**. هي جماعة غرَّر بها رئيس فاسق، فاعتقد أهلها آراء فاسدة في الله تعالى والثواب والعقاب. ومصيرُ نفوسهم إلى الانحلال والعدم، إلاّ رئيسَهم الفاسق فمصيره الخلود في الشقاء[1].

---

(١) أوضح «الفارابيّ» ما أوردناه في هذه التعاريف في فصلين من كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» هما الفصل ٢٩، والفصل ٣٢.

## ٢ ـ آراء المدن الجاهلة والضالّة في حقيقة الاجتماع[1]

حدّد «الفارابـيّ» في كلامه على المدينة الفاضلة هدفَ الاجتماع الإنسانيّ بأنّه التعاون الكامل على بلوغ السعادة الحقيقيّة. غير أنّ أهل المدن الجاهلة والضالّة يرون أنّ الاجتماع الإنسانيّ نشأ على أسس أخرى غير أسس التعاون على بلوغ السعادة الحقيقيّة. ومن آرائهم هذه تتفرّع مسائل عديدة لها ارتباط بالعدالة الاجتماعيّة، وبعلاقات الدولة بالدولة، والفرد بالفرد، والدولة بالفرد. كما أن ثمّة آراء تتّصل بطبيعة النفس الإنسانيّة ومنزلتها من الجسد ومصيرها بعد الموت، وآراء في العدل والخشوع، وذلك كلّه يستتبع سلوكاً غير السلوك الفاضل. ويقول الفارابـيّ مقدّماً لكلامه على هذه الآراء: «والمدن الجاهلة والضالّة إنّما تحدث متى كانت الملّة مبنيّة على بعض الآراء القديمة الفاسدة. منها: »[2]

* **تنازع البقاء**: رأى قوم أن الموجودات «متضادّة وكل واحد منها يلتمس إبطال الآخر» وقد أعطت الطبيعية كلّ واحد من الكائنات الحيّة شيئاً يحفظ به وجوده وشيئ آخر: «يُبطل به ضدّه» حتى يتفرّد في الوجود. فإننا نشاهد حيوانات كثيرة تقضي على غيرها، لا لأجل منفعة، بل «كأنّه طُبِع على ألاّ يكون في العالم غيره». وهذا الصراع قائم بين الأنواع وبين الأشخاص على حدّ سواء وقد «خُلِّيت الموجودات تتغالب وتتهارج. فالأقهر منها لما سواه يكون أتمّ وجوداً»[3].

ثمّ ينقل هؤلاء ما يشاهدونه من صراعٍ في عالم الحيوان إلى العالم الإنسانيّ فيقولون «وما تفعله الأجسام الطبيعيّة بطبائعها، هي التي ينبغي أن تفعله الحيوانات المختارة باختياره وإرادتها والمرويّة برويّتها. ولذلك رأوا أن المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة لا مراتب فيها ولا نظام. . . وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد»[4].

---

(١) راجع لهذه النقطة: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصول ٣٤، ٣٥، ٣٦ و ٣٧.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٣٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

هكذا ينتفي من المجتمع كلّ تحابّ وارتباط، بالطبع أو بالإرادة، ويحل الصراع الدائم محلّ التعاون حتى إذا كان هناك ائتلاف واجتماع فإما «أن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً. . . أو أن يكون ريث الحاجة ومادام الوارد من خارج يضطرّهما إلى ذلك، فإذا زال فينبغي أن يتنافرا ويفترقا. وهذا هو الداء السَّبْعِيّ من آراء الإنسانيّة»[1].

* **التسلّط والاستعباد**: وآخرون اختلفوا عن أصحاب تنازع البقاء بقولهم بالحاجة الطبيعيّة إلى الاجتماع، ولكنّهم اقتربوا منهم في قولهم إن الاجتماع لا يكون إلاّ بالقهر وتسلّط الأقوياء على الضعفاء. أعني أن يكون الذي يحتاج إلى مؤازرين يقهر قوماً فيستعبدهم، ثمّ يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضاً «فإذا اجتمعوا له صيّرهم آلات يستعملهم في ما فيه هواه»[2].

ثمّ ينتقل الفارابيّ إلى عرض نظريات أخرى في أصل المجتمع لأقوام «رأَوا ههنا ارتباطاً وتحابّاً وائتلافاً، واختلفوا في التي بها يكون الارتباط»[3] وإليك مختصراً لهذه النظريات الفاسدة في رأي الفارابيّ:

* **نظرية العصبيّة**. يرى أصحاب هذه النظرية أنّ التعاون الطبيعيّ لا يكون إلاّ بين ذوي القربى وأهل الأرحام. ولذلك قالوا إنّ الاجتماعَ الطبيعيّ هو الذي يقتصر على السلالة الواحدة. وكلّما كانت درجة القربى أوثق كان التعاون أشدّ، «إلى أن يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً ويكون تنافراً».

* **النظريّة السياسيّة**. وهي لقوم يقولون إنّ الاجتماع الواحد يكون تابعاً للسلطة السياسيّة الواحدة، ولذلك تتسّع المجتمعات أو تتقلّص باتّساع السلطة السياسيّة أو تقلّصها.

* **نظريّة العقد الاجتماعيّ**. إنّها لقوم «رأوا أنّ الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كلّ إنسان من نفسه». والغاية من ذلك دفع الخطر المشترك، أو التغلّب على الآخرين، وهما من غايات المدن الجاهليّة.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

* **النظريّة القوميّة**. إنّها للذين يجعلون الأمم تتمايز لأسباب جغرافيّة، أي لطبيعة الأرض والمناخ، وهذا يستتبع تشابهاً في الأخلاق والعوائد، واشتراكاً في اللغة، أو تبايناً في هذه كلّها[1]. وقد جعل أصحاب هذه النظريّة التعاونَ مقصوراً على من جمعتهم هذه العوامل الطبيعيّة[2].

* **نظريّة الاتسّاع التدريجيّ**. يذهب أصحاب هذه النظريّة إلى أنّ النواة الاجتماعيّة الأولى هي «في الاشتراك في المنزل»، ثم يشمل التعاونُ بضعة منازل تتألّف منها السكّة ثم المحلّة ثم المدينة، ثم يعمّ التعاون صُقْعاً كاملاً يشمل مدناً عديدة. وهذه النظريّة لا تختلف كبير اختلاف عن نظريّة العصبيّة التي ذكرت سابقاً.

* **النظريّة الأمميّة**. إنّها للذين تجاوزوا حدود العصبيّة والقوميّة وكان شعارُهم: «الإنسانيّة للناس هي الرباط»[3]، فهؤلاء نقلوا الصراع من بين الجماعات الإنسانية وجعلوه صراعاً بين الإنسان من جهة والقوى الطبيعيّة الأخرى من جهة ثانية. غير أنّهم جعلوا غاية التعاون الإنسانيّ سيطرةَ الإنسان على الطبيعية وتحصيلَ أكبر قدر ممكن من الخيرات المادية. فكأنّهم تناسوا مفهوم الإنسانية الذي انطلقوا منه، فسخّروا الإنسانية للحاجة المادّية عوضاً من أن يسخِّروا الخيرات الماديّة لبلوغ الكمال الإنسانيّ.

## ٣ ـ فساد آراء أهل المدن الجاهلة والضالّة

تلك هي، باختصار، آراء أهل المدن الجاهلة والضالّة في حقيقة الاجتماع. وقد عرض «الفارابيّ» لهذه النظريّات من غير أن يبيّن لنا وجوه الفساد فيها. غير أنّنا إذا نظرنا إلى طبيعة الرباط الاجتماعيّ في هذه المدن، تبيّنت لنا وجوه الفساد فيها. فهي فاسدة لكونها تنتهي دائماً إلى الصراع لا إلى التعاون. فإمّا أن يكون الصراعُ بين الأفراد في

---

(١) من الغريب أنّ «الفارابيّ» ينسب هذه النظريّة إلى أهل المدن الجاهلة والضالّة في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ولكنّه يفصّلها كجزء من آرائه الشخصيّة في كتاب «السياسة المدنيّة»، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٢) لعلّ «الفارابيّ» ينتقد هذه النقطة الأخيرة من النظريّة ولا ينتقد أساسها الطبيعيّ.

(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٣٦.

المجتمع الواحد، وإمّا أن يكون صراعاً بين المجتمعات المختلفة. وواضح أنّ السعادة الحقيقيّة لا تكون في الصراع والفوضى بل في التعاون والنظام. ثم إذا وُجد تعاون بين الجماعات فإنّه إمّا أن يكون نتيجة الخوف من الخطر المشترك، وإما أن يكون هدفه تحصيل الخيرات المادّية، وفي الحالتين إنّه تعاون مؤقّت، لا يلبث أن يتحوَّل إلى صراع، لأنّ طمع المادّة لا يقف عند حدّ.

## ٤ ـ القول في العدل والخشوع[1]

ذكر الفارابـيّ آراءَ أهل المدن الجاهلة والضالّة في أصل الاجتماع، ثم أضاف إليها بعضاً من آرائهم الفاسدة في العلاقات الاجتماعيّة والسلوك الأخلاقيّ مركّزاً على مفهومي العدل والخشوع عندهم:

فالعلاقات بين الأمم كما بين الأفراد قائمة على نظرة كلّ منها إلى طبيعة الرباط الاجتماعي. فالقائلون بتنازع البقاء وتسلّط الأقوياء على الضعفاء، يرون أن السعادة هي تحقيق الميول الطبيعيّة. ولذلك كان الحق مرادفاً للقوّة والعدل كذلك. «فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذاً التغالب... واستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً عدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً العدل. فهذه كلّها عدلٌ طبيعيّ، وهي الفضيلة»[2] أما الفضيلة التقليديّة فهي، في رأيهم، خوف وتخاذل: «وأمّا ما يُسمّى عدلاً، مثل ما في البيع والشراء، ومثل ردّ الودائع... وأشباه ذلك، فإن مستعمله إنّما يستعمله أوّلاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج»[3] والصدق نتيجة اصطلاح مؤقّت بين المتخاصمين بسبب خوف كل واحد من الآخر، «ومتى قوي أحدهما على الآخر، فينبغي أن ينقض الشريطة ويروم القهر»[4].

خلاصة القول: ينكر أهل المدن الجاهلة والضالّة العدالة والفضيلة الحقيقيّة،

---

(١) راجع الفصلين ٣٥ و ٣٦ من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٣٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

ويدّعون أن «الذي يستعمل هذه الأشياء إمّا ضعيف أو خائف. . . وإما مغرور»[1].

أمّا «الخشوع» أو ما نسمّيه التقوى، فهو عبارة عن الإيمان بوجود الله الذي يدبّر العالم بواسطة كائنات روحيّة، وهو تمجيد الله وعبادته، وهو إلى ذلك زهدٌ في الدنيا، ومباهجها وإيمان بالثواب وبالعقاب في الحياة الثانية التي هي «خيرٌ لمن اتّقى».

ويرى أصحاب تلك المدن الجاهلة والضالّة «أن هذه كلّها أبوابٌ من الحيل والمكايدة على قوم ولقوم»[2] وذلك أن العاجزين عن المغالبة بسبب ضعفهم، يلجأون إلى هذه المعتقدات يهوّلون بها على الأقوياء ليترك هؤلاء لهم الخيرات ويتركوهم يعيشون بسلام. بل إن التظاهر بالتقوى والورع والخشوع، يُكسب صاحبه تكريماً ومهابةً في قلوب الناس، فيصير ذلك غطاءً لأهوائه وقبائحه، ووسيلة «للكرامات والرياسات والأموال واللذات ونيل الحرّيّة. فتلك الأشياء إنما جعلت لهذه»[3] ويضيف الفارابيّ قائلاً: «وكما أن صيد الوحوش، منه ما هو مغالبة ومجاهدة، ومنه ما هو مخاتلة، كذلك الغلبة على هذه الخيرات»[4]، ثم يختتم الفارابيّ كلامه على آراء أهل المدن الجاهلة والضالّة، بعرض سريع لما يقولونه في موضوعات متفرّقة، فيأتي على ذكر نظريات السفسطائيين والرواقيين و«هيرقليطس» وسائر المتشكّكين، وكأنه يجعلها كلّها نتيجة طبيعيّة لتلك المعتقدات الفاسدة التي حملتهم على الظن أن هذا الوجود المحسوس هو الوجود كله وأن غاية الإنسان الأخيرة لا تتجاوز السعادة الحسّيّة. وهذا كلّه تنكّر للفلسفة وللدّين ورجوع إلى الحياة البهيميّة. «وما أشقانا إذا طغت علينا المادّة، فخلت حياتنا من مشاغل الروح»[5].

• • •

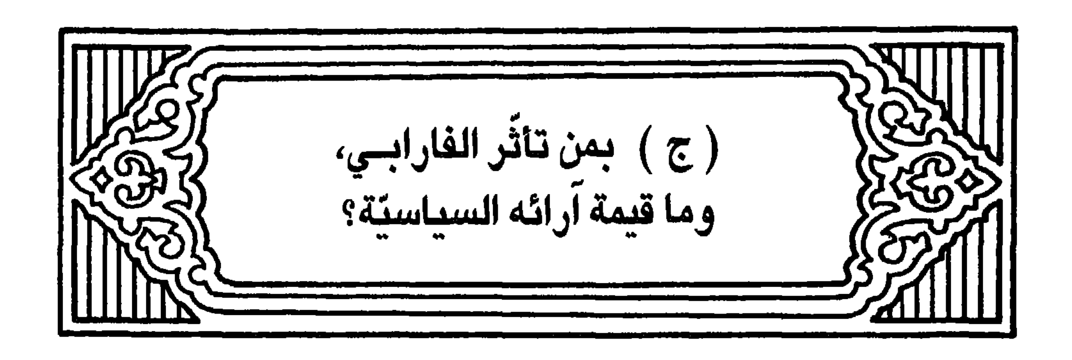
(1) المصدر نفسه.

(2) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٣٦.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(5) عثمان أمين: مقدّمة كتاب إحصاء العلوم ص ٤٠.



## (ج) بمن تأثّر الفارابـي، وما قيمة آرائه السياسيّة؟

ذكرنا في كلامنا على مدينة الفارابـيّ الفاضلة، أن آراءَه في السياسة والاجتماع إنّما هي تطبيق لمبادىء فلسفته النظرية.

تأثر الفارابـيّ بواقع عصره وبيئته، وكانت أمنيته أن يقوم رئيس فاضل، على غرار الأنبياء، يُصلح ما فسد في الحياة الاجتماعيّة. وكأنّ أمنية الفارابـيّ هذه، كانت ترجمة خاصّة لانتظار رجعة الإمام الذي سيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً. وقد سمّى الفارابـيّ رئيسه إماماً في غير موضع من كتابه، وقال في الرئيس الثاني إنه حافظ الشرائع ومنفّذها والمرشدُ إليها. فتأثُّره بتربيته الإسلاميّة أمر واضحٌ لا شك فيه. ثمّ إن نزعة الفارابـيّ إلى جعل مجتمعه مجتمعاً منفتحاً على المعمورة بأسرها، وهي نزعة تجاوز بها النظريّات اليونانيّة، ربّما كانت ناتجة عن كونه أعجمياً يعيش في دولة عربيّة، ولكنّها على كل حال، تعبير عن الفكرة الدينيّة التي تتجاوز الحدود العرقيّة والجغرافيّة لتضمّ البشَريّة جمعاء.

والفارابـيّ متأثر أيضاً «بأفلاطون» «وبأرسطو». إلاَّ أن تأثّره بأرسطو لا يظهر إلاَّ في مطلع كلامه على الاجتماع حيث يشدّد على كون الإنسان اجتماعيّاً بطبعه وحيث يعطي الحياة الاجتماعيّة دوراً أخلاقيّاً هامّاً، حتى أنه يجعل النظام الاجتماعيّ وسيلة لبلوغ الكمال الشخصيّ والسعادة الفرديّة.

وأما تأثّره بأفلاطون فواضح في مختلف ما قاله في السياسة. نذكر من ذلك: الاتّجاه العامّ إلى جعل السياسة قسماً من الفلسفة بل تطبيقاً للقسم النظري منها. ثمّ الكلام على المدينة من حيث ما يجب أن تكون عليه، هو نفسه ما قصده «أفلاطون» في كتاب الجمهورية. ومن هنا كان الاتّجاه المثاليّ عند الرجلين. ثمّ دور الحاكم الفيلسوف

الذي يتوقّف على وجوده صلاح حال المدينة. ويتبيّن من كلام الفارابـيّ على خصال الرئيس الأول الاثنتي عشرة أنه كان متأثراً جدّاً بما قاله أفلاطون في الكتاب السابع من الجمهوريّة، مع فارق واحد وهو أننا نجد تلك الخصال مبعثرة في صفحات متفرّقة عند أفلاطون، ومجموعة في صفحة واحدة عند الفارابـي. والجدير بالذكر أن الفارابـيّ لم يُخفِ تأثّره «بأفلاطون»: فقد تكلّم على الخصال الاثنتي عشرة في كتاب «تحصيل السعادة» (ص ٤٤ ــ ٤٥) ثمّ قال: «إنها الشرائط التي ذكرها أفلاطون في كتابه في السياسة».

وأما كلامه على المدن المضادّة للمدينة الفاضلة، ففيه غير ما شبه بكلام «أفلاطون» في كتاب الجمهوريّة وفي عدد من محاوراته مثل «بروتاغوراس» و «السفسطائي»: فالمدينة البدّالة مثلاً هي الدولة الأوليغركيّة، والمدينة الجماعيّة هي الدولة الديمقراطية عند أفلاطون وشعارها الحرّيّة والمساواة. ثمّ ما ذكره الفارابـيّ من الآراء الفاسدة لتلك المدن كتنازع البقاء، والتسلّط والخلط بين العدالة والقوّة، والقهر والفضيلة، والفوضى والسعادة... هي كلّها من الآراء السفسطائيّة التي ناقشها «أفلاطون» مطولاً في محاوراته.

وأخيراً كان الفارابـيّ «كأفلاطون» مثاليّاً في منحاه السياسيّ. فَلْنوجز ما كان فيه مثاليّاً وما كان فيه قريباً من الواقع:

من أبرز ما كان الفارابـيّ مثاليّاً فيه:

ــ أنه لم يَستَوح سياسته من وقائع الحياة بمقدار ما استوحاها من تأمّلاته الفلسفيّة والأخلاقيّة.

ــ سياسة «الفارابـيّ»، كما ذكرنا سابقاً، تطبيق لفلسفته النظرية. وتلك الفلسفة التي تجعل العقل الفعّال محور كلّ شيء في عالمنا الأرضيّ هي فلسفة مثاليّة، إن لم تكن خياليّة، فكانت السياسة على غرارها.

ــ توهم الفارابـيّ أن نظاماً سياسيّاً واحداً يمكن أن يطبَّق في جميع العصور وفي جميع المجتمعات، ولم يأخذ بالاعتبار تطوّر المجتمعات وحاجاتها المختلفة في الأزمنة والأمكنة المختلفة.

ـ أراد الفارابـيّ من أبناء المدينة الفاضلة، أن يكونوا عقولاً بلا عاطفة، فلا طمع ولا حسد ولا غشّ ولا احتيال، بل خدمة مجردة، وقناعة دائمة، وصدق وإخلاص في كل شيء وهذه مخلوقات عقليّة وليست مخلوقات بشريّة.

ـ أراد الفارابـيّ من الرئيس الفاضل أن يكون إنساناً كاملاً يجمع كلّ الصفات الجميلة دون أن يتسرب إلى نفسه شيء من الميول البشرية العاطفية. وهذا أمر محال.

ـ جعل الفارابـيّ كلّ شيء في المدينة الفاضلة وقفاً على وجود الرئيس وصلاحه، حتى أن الرئيس هو سبب وجود المدينة، ولم ينتبه إلى واقع القول «كما تكونوا يولّى عليكم»، فالسلطة لا يمكن أن تكون إلاّ مرآة للمستوى الاجتماعيّ العامّ، وإلاّ لم يحصل الانسجام في الحياة الاجتماعية.

ـ وضع الفارابـيّ من أهداف الاجتماع التعاونَ الماديّ والثقافي، ثمّ نسي الأول في انتقاده للمدن المضادة للمدينة الفاضلة وجعل كل طلب للمادة وكل تعاون على تحصيلها يؤّدي إلى الفساد والشقاء.

ـ لم يعتنِ الفارابـيّ بوضع نصوص قوانين واضحة لمدينته، وظنّ أن وجود الرئيس الفاضل يكفي لتنظيم السياسة تنظيماً مثاليّاً عادلاً.

ـ أراد الفارابـي أن تقتصر الرابطة الاجتماعيّة على عامل الإرادة المشتركة والثقافة الواحدة، ونسي العوامل الجغرافيّة والبشريّة الأخرى كالعنصر واللغة والدين والتاريخ المشترك والحدود الطبيعية والمصالح الاقتصادية الواحدة.

## واقعيـة الفـارابـي

ومع ذلك فليس كل شيء مثالياً عند الفارابـيّ، وذلك للأسباب التالية:

١ ـ أن الفارابّـي لم يبحث في السياسة العملية بقدر ما بحث في «آراء أهل المدينة الفاضلة» كما عنون كتابه. فهو إذاً يبحث في المبادىء السياسيّة العامة وليس في كيفيّة تطبيقها.

٢ ـ وضع الفارابـيّ مبدأ التعاون كشرْطٍ أساسيّ للحياة الاجتماعيّة السليمة، وهذا صحيح.

٣ ــ اشترط الفارابـيّ مبدأ الكفاءة الشخصيّة لتعيين المركز الاجتماعيّ الذي يحتلّه كلّ إنسان. وهذا ضروريّ أيضاً في كل سياسة سليمة.

٤ ــ ابتكر الفارابـي فكرة الثقافة المشتركة لأبناء المجتمع الواحد وهذا من أهم العوامل التي توحّد أماني أبناء المجتمع واتجاهاتهم.

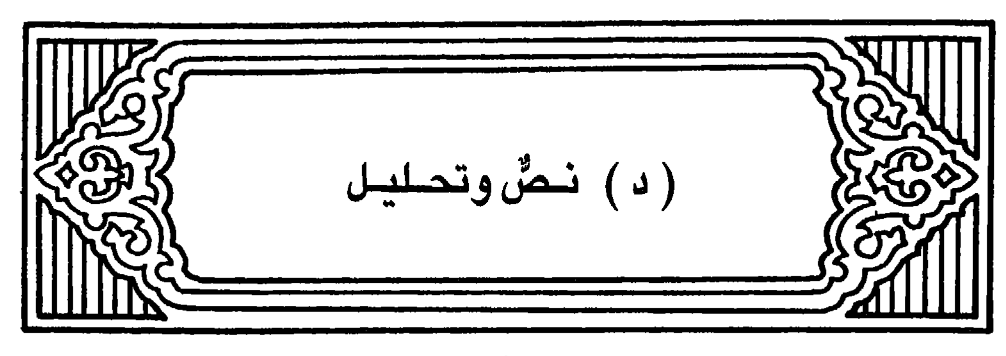
٥ ــ شَرْط الفارابـي أن يكون الرئيس متحلياً بصفات خلقية وعقلية عالية يطرح مشكلة عميقة من مشاكل الحكم الصالح (خاصة في عصره) وهي أن الحكم الصالح ليس وراثة ولا يتوقّف فقط على القوانين الصالحة بل على منفّذين صالحين للقانون.

٦ ــ أجاز الفارابـيّ أن يشترك أكثر من شخص في السلطة. وهذا يعتبر سابقةً في التفكير السياسيّ الإسلاميّ لتسيير الحكم عن طريق المجالس، شرط أن ينسجم أعضاؤها بعضهم مع بعض.

٧ ــ أصاب الفارابـيّ إلى حدّ بعيد في انتقاده المدن المضادّة للمدينة الفاضلة وبيّن أكثر العاهات التي ما برحت تشكو منها المجتمعات الإنسانيّة إلى يومنا.

وختاماً نقول: «تلك صورة سريعة من آراء الفارابـي. والرجل... قد جمع بين مزيّتين: الإخلاص للفلسفة، والإيمان بالدين. وبهاتين المزيّتين حاول أن يوفّق بين لغتين: لغة العقل ولغة العاطفة وهما عنده مفهومان ضروريّان للإنسانيّة التي تريد أن تتخطّى نفسها ساعيةً وراء الكمال. وكأن الفارابـيّ قد جاء إلى العالم ليؤدّي رسالةً جليلة، خلاصتها أن الفلسفة والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية التي بها يكون المجتمع الإنسانيّ فاضلاً وبدونها يكون مجتمعاً ضالاً». (عثمان أمين، مقدّمة كتاب أحصاء العلوم).

• • •



# (د) نصّ وتحليل

## النّصّ

«وكلّ واحد من الناس مفطورٌ على أنّه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلّها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلّ واحد منهم بشيء ممّا يحتاج إليه. وكل واحد من كّل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمالَ الذي لأجله جُعلت له الفطرةُ الطبيعيّة، إلاّ باجتماعات جماعات كثيرة متعاونين، يقوم كلٌّ واحد لكّل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه. فيجتمع ممّا يقوم به جملة الجماعة لكلّ واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانيّة»[1].

## التحليل

انتهى «الفارابيّ» من رسم لوحة شاملة لِـ «آراء أهل المدينة الفاضلة»، أعني آراءَه الفلسفيّة في القضايا النظريّة المختلفة، ثم أوجز رأيه في ماهيّة السعادة الفرديّة، ثم باشر في هذا النصّ وضعَ الأسس الأولى للسعادة الاجتماعيّة الحقيقيّة التي لا يمكن أن تحصل إلاّ في مجتمع كامل، وفي ظلّ نظام سياسيّ فاضل.

ولو أتينا ندقّق في مضمون هذا النصّ، المأخوذ من رأس الفصل الأوّل المتعلّق بِـ «حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون»، رأيناه لا يختلف، من حيث شكلُه العامّ، عمّا قاله الحكيمان اليونانيّان الأوّلان في الموضوع نفسه. فالاجتماع أمرٌ ضروريّ

(١) أعطي هذا النصّ للتحليل في البكالوريا اللبنانيّة، ١٩٦٤، الدورة الأولى.

وطبيعيّ للإنسان نظراً إلى تنوّع حاجاته وكثرتها، وهو «لا يمكنه أن يقوم بها كلّها هو وحده». ولا تتمّ له هذه الحاجحات إلاّ بالتعاون مع عدد كبير من أبناء جنسه.

على أنّ «الفارابـيّ» **تجاوز هذه الفكرة العامّة**، وضمّن نصَّه هذا إشاراتٍ واضحةً إلى **أهم الأسس الاجتماعيّة الصحيحة** التي ينبثق عنها الاجتماع الفاضل، كما نوّه **بطبيعة الرباط الاجتماعيّ** السليم. فبات هذا النصّ الركيزَة الأولى التي يعتمدها «أبو نصرٍ»، إنْ في بناءِ مدينته الفاضلة الكفيلة بتحقيق هذه الأسس والأهداف، أو في الانتقادات التي يوجّهها إلى المدن المضادّة للمدينة الفاضلة.

إن **الفكرة المهمّة الأولى**، التي أكّد عليها «الفارابـيّ» في مطلع كلامه، هي **فطريّةُ الاجتماع وطبيعيّته**. فكلُّنا مفطور على حاجات كثيرة وبالتالي مفطور على الاجتماع. وكأنّ «الفارابـيّ» أراد من هذا الكلام أن يؤكّد على التعريف الشهير الذي أعطاه «المعلّم الأوّل» للإنسان عندما قال: «الإنسان حيوان اجتماعيّ». «فالفارابـيّ» منحاز إلى وجهة النظر الأرسطيّة في طبيعة الاجتماع، وهو يستبعد آراءَ السفسطائيّين الذين جعلوا الاجتماع أمراً مصطنعاً، لأنّ الأقوياءَ في رأيهم هم الذين فرضوه على الضعفاء لأجل استعبادهم واستغلالهم. ولذلك أصرَّ «الفارابـي» على عدم استثناءِ أحدٍ من الحاجة الفطريّة إلى الاجتماع، ضعيفاً كان أو قويّاً، بل «كلّ واحد من كلّ واحد بهذه الحال».

ويمضي «الفارابـيّ» بعد ذلك فيعيّن **ماهيّة الرباط الاجتماعيّ وهدف الاجتماع الفاضل**.

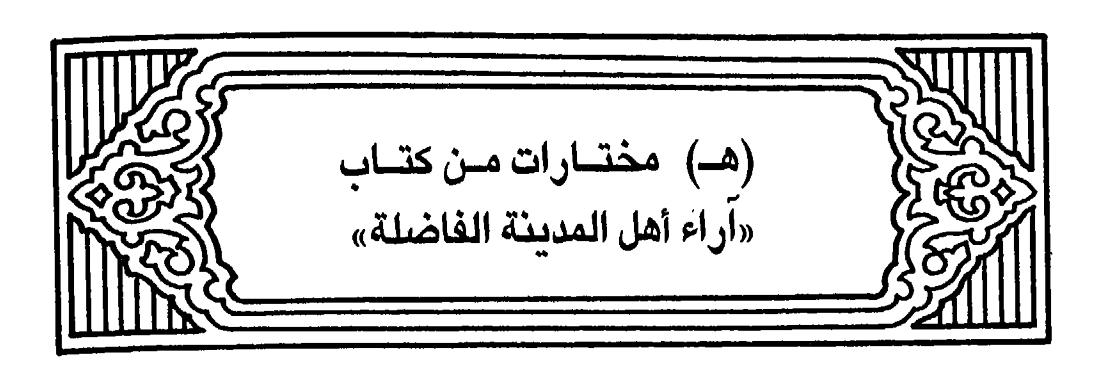
وأمّا ماهيّة الرباط الاجتماعيّ فهي **التعاون**. وقد خصَّ هذا التعاون في ما بعد بصفة مميّزة، فجعله **تعاوناً إراديّاً** اختياريّاً يتخطّى نطاق التعاون الغريزيّ. نعم، لقد اكتفى «الفارابـي» في نصّه هذا بالقول: «لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال... إلاّ باجتماعات جماعات كثيرة **متعاونين**»، من غير أن يحدّد مفهومَه لهذا التعاون. غير أنّه، في تعريفه المدينةَ الفاضلة، يجعل التعاون عن قصدٍ ورويّة، وكذلك عند تشبيه المدينة بالجسم الحيوانيّ يحرص على التذكير بالفرق بين تعاون الأعضاء الجسميّة، وتعاون الأعضاء الاجتماعيّين، فيقول: «غير أنّ أعضاء البدن طبيعيّة، والهيئات التي لها، قوى طبيعيّة، وأعضاءُ المدينة، وإن كانوا طبيعيّين، **فإنّ الهيئات والملكات التي يفعلون بها**

**أفعالهم للمدينة ليست طبيعيّة، بل إرادية»**. وعندنا أنّ هذا التخصيص له أهميّة كبرى، إذ لا يصحّ في التعاون عند «الفارابـيّ» أن يصدُر عن عوامل طبيعيّة وحسب، كالوحدة الجغرافيّة أو وحدة اللغة أو وحدة العنصر... فكلّ هذا يؤدّي، في رأيه، إلى نشوء مجتمعات فاسدة، لأنّها في أساسها الأوّل تخلّت عن الطابع الإنساني القائم على الوعي الإرادي الاختياريّ، واستسلمت كالبهيمة للعوامل الطبيعيّة والغريزيّة.

وكلامنا على ماهيّة هذا التعاون يقودنا إلى الكلام على أهدافه، التي هي أهداف المجتمع الفاضل. وقد حدّد «الفارابـيّ» في هذا النصّ أهداف التعاون الإنسانيّ عندما قسم الحاجات الإنسانيّة الطبيعيّة قسمين كبيرين: حاجات مادّيّة، وحاجات عقليّة وروحيّة، فقال: «وكلّ واحد من الناس مفطور على أنّه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ **أفضل كمالاته**، إلى أشياء كثيرة». ومعلوم أنّ حاجات الإنسان في قوامه هي حاجاته في كيانه الجسميّ وحياته الحيوانيّة، وأمّا حاجاته «في أن يبلغ أفضل كمالاته» فهي حاجاته إلى المعرفة وإلى الفضيلة. وهذا، إذا حصل، يؤدّي إلى كمال العقل المتّصل بالعقل الفعّال، وهو العقل المستفاد. ولذلك، كان التعاون ضروريّاً لتحصيل المعرفة والفضيلة، وبالتالي لتحصيل السعادة الحقيقيّة، بمقدار ما هو ضروريّ لتحصيل الحاجات المادّية، لأنّ الكمال والسعادة، وهما الهدف الأخير للإنسان، لا يقدر عليهما من أنفسهم إلاّ الأنبياء.

جملة القول: عرض «الفارابـيّ» في هذا النصّ فكرته في طبيعة الاجتماع الإنسانيّ وروابطه وأهدافه، وقد وضع بذلك الإطارَ الصحيح للاجتماع الطبيعيّ الذي يمكن أن تتحقّقَ فيه هذه الأهداف، وصار من السهل عليه، استناداً إل مبادىء فلسفته النظريّة، أن يعيّن شكل الاجتماع الطبيعيّ ونظامَه السياسيّ الفاضل.

• • •



(هـ) مختارات من كتاب
«آراء أهل المدينة الفاضلة»

## أولاً ـ في الفرق بين الإرادة والاختيار، وفي السعادة

فعندما تحصل هذه المعقولاتُ للإنسان، يحدث له بالطبع تأمُّلٌ ورويّة وذكر وتشوُّقٌ إلى الاستنباط، ونزوعٌ إلى ما عَقَلَهُ وشوقٌ إليه وإلى بعض ما يستنبطه، أو كراهتُه. والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة. فإن كان ذلك النزوع عن إحساس أو تخيّل سُمِّي بالاسم العامّ وهو الإرادة، وإن كان ذلك عن رويّة أو عن نطق بالجملة، سمِّي الاختيار. وهذا يوجد في الإنسان خاصة. وأما النزوع عن إحساس أو تخيّل، فهو أيضاً في سائر الحيوان...

والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادّة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للموادّ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً. إلاّ أنّ رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعّال. وإنّما تبلغ ذلك بأفعالٍ ما إراديّة، بعضها أفعال فكرّية وبعضها أفعال بدنيّة. وليست بأيّ أفعال اتّفقت، بل بأفعال محدودة مقدّرة تحصل عن هيئات ما، وملكات ما، مقدّرة محدودة. وذلك أنّ من الأفعال الإراديّة ما يعوق عن السعادة.

والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تُطلب أصلاً، ولا في وقت من الأوقات، ليُنال بها شيءٌ آخر، وليس وراءَها شيءٌ آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها.

والأفعال الإراديّة التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل، وهذه هي خيرات، لا لأجل ذواتها، بل إنّما هي خيرات لأجل السعادة. (من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٢٣)




## ثانياً ـ السياسة في المدينة الفاضلة

### ١ ـ ضرورة الاجتماع والتعاون:

وكلّ واحد من الناس مفطورٌ على أنه محتاجٌ في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلّها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلٌّ واحدٍ منهم بشيء ممّا يحتاج إليه. وكلّ واحد من كلّ واحد بهذه الحال. فلذلك، لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جُعلت له الفطرة الطبيعيّة، إلاَّ باجتماع جماعات كثيرة متعاونين، يقوم كلّ واحد لكلّ واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية.

### ٢ ـ أنواع الاجتماعات وأفضلها:

فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى اجتماعات الجماعات كلّها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمّة في جزءٍ من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمّة.

وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلّة، ثم اجتماعٌ في سكّة، ثم اجتماعٌ في منزل. وأصغرها المنزل. والمحلّة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة، إلاَّ أنّ القرية للمدينة على أنّها خادمة للمدينة، والمحلّة للمدينة على أنّها جزؤها، والسكّة جزءُ المحلّة، والمنزلُ جزءُ السكّة، والمدينة جزء مسكن أمّة، والأمّة جزءُ جملة أهل المعمورة.

فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنّما يُنالُ أولاً بالمدينة، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها. ولمّا كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون يُنالُ بالإرادة والاختيار، وكذلك الشرور إنّما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تُجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور. فلذلك كلّ مدينة يمكن أن يُنالَ بها السعادةُ. فالمدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاونُ على الأشياء التي تُنالُ بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة. والاجتماعُ الذي به يُتعاون على نيل السعادة هو الاجتماعُ الفاضل. والأمّة التي

تتعاون مدنها كلّها عى ما تُنال به السعادة هي الأمّة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة، إنّما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة.

**٣ ـ الجسم الاجتماعيّ والجسم العضويّ: نظام الطبقيّة:**

**والمدينة الفاضلة تشبه البدن التامّ الصحيح،** الذي تتعاون أعضاؤه كلّها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عيه. وكما أنّ البدن أعضاؤه مختلفة **متفاضلةُ الفِطرَ والقوى، وفيها عضوٌ واحد رئيس وهو القلب،** وأعضاء تَقرُب مراتبُها من ذلك الرئيس، وكلّ واحد منها جُعلت فيه بالطبع قوّة يفعل بها فعله ابتغاءً لِمَا هو بالطبع غرضُ ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أُخَر فيها قوى بالطبع تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة، وهذه في المرتبة الثانية، وأعضاء أُخَر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً، كذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفِطر، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وأُخر يقرب مراتبها من الرئيس، وفي كلّ واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يبتغي به ما هو مقصود ذلك الرئيس... ثم هكذا تترتّب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى أُخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم[1]، فيكون هؤلاء هم الذين يخدِمُون ولا يُخدَمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين.

**غير أن أعضاء البدن طبيعيّة، والهيئات التي لها، قوى طبيعيّة. وأجزاءُ المدينة، وإن كانوا طبيعيّين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعيّة، بل إراديّة.**

**٤ ـ القول في العضو الرئيس: منزلة الرئيس وسلطته المطلقة:**

وكما أنّ العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمّها في نفسه وفيما يخصّه، وله من كلّ ما يشارك فيه عضواً آخر أفضلُه، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسةٌ لِمَا دونها، ورياستها دون رياسة الأوّل، وهي تحت رياسة الأوّل تَرأسُ وتُرأس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة في ما يخصّه، وله من كلّ ما شارك فيه غيرَه أفضلُه، ودونه قومٌ مرؤوسون منه ويرأسون آخرين.

---

(١) على حسب أغراضهم: المقصود على حسب أغراض الذين هم فوقهم في الرتبة.

وكما أنّ القلب يتكوّن أوّلاً، ثم يكون هو السبب في أن يكون[1] سائرُ أعضاء البدن، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتّب مراتبُها، فإذا اختلّ منها عضوٌ كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال، كذلك **رئيسُ هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أوّلاً، ثمّ يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها**، والسبب في أن تحصل الملكات الإراديّة التي لأجزائها في أن تترتّب مراتبها، وإن اختلّ منها جزءٌ كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلالَه. . .

وتلك أيضاً حالُ الموجودات، **فإنّ السبب الأوّل نسبتُه إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة إلى سائر أجزائها**. فإن البريئة من المادّة مراتبُها تقرب من الأوّل، ودونها الأجسام السماويّة، ودون السماويّة الأجسام الهيولانيّة، وكلُّ هذه تحتذي حذوَ السبب الأوّل وتؤمّه وتقتفيه. ويفعل ذلك كلُّ موجود بحسب قوّته. . . كذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة، فإنّ أجزاءها كلّها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصَد رئيسها الأوّل على الترتيب.

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيّ إنسانٍ اتفق، لأنّ الرئاسة إنّما تكون بشيئين: **أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدّاً لها، والثاني بالهيئة والملكة الإراديّة. والرياسة تحصل لمن فُطر بالطبع معدّاً لها. . .**

وكما أنّ الرئيس الأوّل في جنس لا يمكن أن يرأسه شيءٌ من ذلك الجنس. . . كذلك الرئيس الأوّل للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعةً نحو غرضها تؤمُّ الصناعات كلّها، وإيّاه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة. ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسانٌ أصلاً، وإنّما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل.

### ٥ ــ خصال الرئيس الأوّل:

( أ ) **الخصال المكتسَبة**: فأيُّ إنسانٍ استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلّها، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يَعقِل، حصل له حينئذٍ

---

(١) يكون: يوجد، وهذه الفكرة هي نتيجة الآراء الطبيّة السائدة عصرَ «الفارابيّ».

عقلٌ ما بالفعل، رتبتُه فوق العقل المنفعل، أتمّ وأشدّ مفارقة للمادّة، ومقاربة من العقل الفعّال، ويسمى العقلَ المستفاد، ويصير متوسّطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعّال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيءٌ آخر. . .

وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوّته الناطقة، وهما النظريّة والعمليّة، ثم في قوّته المتخيِّلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحَى إليه، فيكون الله، عزّ وجلّ، يوحي إليه بتوسّط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال، يُفيضه العقل الفعّالُ إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثم إلى قوّته المتخيّلة. فيكون بما يفيض منه[1] **إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التمام، وبما يفيض منه[2] إلى قوّته المتخيِّلة نبيّاً منذراً** بما سيكون ومُخبراً بما هو الآن من الجزئيّات. . . وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانيّة، وفي أعلى درجات السعادة. وتكون نفسه كاملةً متّحدة بالعقل الفعّال على الوجه الذي قلنا. وهذا الإنسان هو الذي **يقف على كل فعل يمكن أن يَبْلغَ به السعادة**. فهذا أوّل شرائط الرئيس. ثمّ أن يكون له مع ذلك **قدرة بلسانه على جودة التخيّل بالقول لكلّ ما يعلمه، وقدرةٌ على جودة الإرشاد إلى السعادة**، وإلى الأعمال التي بها تُبلغُ السعادة، وأن يكون له مع ذلك **جودة ثباتٍ ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيّات**.

(ب) **الخصال الفطريّة**: فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً. وهو الإمام، وهو الرئيس الأوّل للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمّة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلّها. ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلّا لمن اجتمعت فيه بالطبع **اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها**:

ـ أحدها أن **يكون تامّ الأعضاء**، قواها مؤاتية. . . على الأعمال التي شأنها أن تكون بها. . .

ـ ثمّ أن يكون بالطبع **جَيّدَ الفهم والتصوّر** لكلّ ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه.

---

(١) منه: العقل الفعّال.

(٢) أيضاً من العقل الفعّال.

ــ ثمّ أن يكون جيّد **الحفظ** لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.

ــ ثم أن يكون جيّد **الفطنة**، ذكيّاً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل.

ــ ثم أن يكون **حسن العبارة**، يؤاتيه لسانه على إبانة كلّ ما يضمره إبانة تامّة.

ــ ثم أن يكون **محبّاً للتعلّم** والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعلّم ولا يؤذيه الكدُّ الذي يُنال منه.

ــ ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنّباً بالطبع لِلَّعب، مبغضاً للذّات الكائنة عن هذه.

ــ ثم أن يكون **محباً للصِّدق** وأهله، **مبغضاً للكذِب** وأهله.

ــ ثم أن يكون **كبير النفس** محبّاً للكرامة، تكبر نفسه بالطبع عن كلّ ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

ــ ثم أن يكون بالطبع **محبّاً للعدل** وأهله، ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما... وأن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً، ولا لجوجاً إذا دعي إلى العدل، بل صعبَ القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح.

ــ ثم أن يكون قويَّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنّه ينبغي أن يُفعَل، جسوراً عليه مقداماً غير خائفٍ ولا ضعيف النفس.

(ج) **صعوبة اجتماع هذه الخصال**: واجتماع هذه كلّها في إنسان واحد عَسِرٌ، فلذلك لا يوجد مَن فُطِر على هذه الفطرة إلاّ الواحد بعد الواحد والأقلّ من الناس. فإن وُجد مثل هذا في المدينة الفاضلة، ثم حصلت فيه، بعد أن يكبر، تلك الشرائطُ الستُّ المذكورةُ قبلُ... كان هو الرئيس. وإن اتفق أن لا يوجد مثلُه في وقت من الأوقات، أُخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيسُ وأمثالُه، إن توالوا في المدينة فأثبتت.

### ٦ ــ خصال الرئيس الثاني:

ويكون الرئيس الثاني، الذي يخلف الأوّل، مَنْ اجتمعت فيه... ستُّ شرائط:

ــ أحدها **أن يكون حكيماً**.

ـ والثاني **أن يكون عالماً، حافظاً** للشرائع والسنن والسِيَر التي دبّرها الأوّلون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلِّها حذو تلك بتمامها.

ـ والثالث أن يكون له جودة **استنباط في ما لا يُحفظُ عن السلف فيه شريعةٌ،** ويكون في ما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأوّلين.

ـ والرابع أن يكون له جودة رويّة **وقوة استنباط لما سبيله أن يُعرَفَ في وقت من الأوقات الحاضرة،** من الأمور والحوادث التي تحدث، ممّا ليس سبيله أن يسير فيه الأوّلون، ويكون متحرّياً، فيما يستنبطه من ذلك، صلاحَ حال المدينة.

ـ والخامس أن يكون له **جودةُ إرشاد** بالقول إلى شرائع الأوّلين، وإلى ما استُنبط بعدهم مِمّا احتُذِي فيه حَذْوهم.

ـ والسادس أن يكون له **جودة ثبات** ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعةُ الحربيّة الخادمة والرئيسة.

**٧ ـ الرئاسة بين اثنين:**

فإذا لم يوجد إنسان واحدٌ اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وُجد اثنان أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسَي هذه المدينة.

**٨ ـ الرئاسة الجماعية:**

فإذا تفرّقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، والثاني في واحد، والثالث في واحد، والرابع في واحد، والخامس في واحد، والسادسُ في واحد، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل.

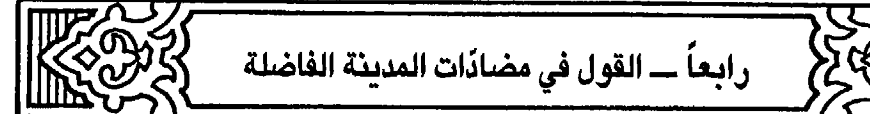
**٩ ـ غياب الحكمة وضياع المدينة الفاضلة:**

فمتى اتّفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزءَ الرئاسة، وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تُعرَّض للهلاك. فإن لم يتّفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدنية، بد مدّةٍ، أن تهلك. (من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٦ ـ ١٠٨)

## ثالثاً ــ المعارف المشتركة لأهل المدينة الفاضلة

فأمّا الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة، فهي أشياء، أوّلُها **معرفة السبب الأوّل** وجميع ما يوصف به، ثم **الأشياء المفارِقة للمادّة**... إلى أن تنتهي من المفارقة إلى العقل الفعّال... **ثم الجواهر السماويّة** وما يوصف به كلٌّ واحد منها، **ثم الأجسام الطبيعية** التي تحتها كيف تتكوّن وتفسد... **ثم كونُ الإنسان، وكيف تحدث قوى النفس**، وكيف يفيض عليها العقل الفعّالُ الضوءَ حتى تحصل المعقولات الأولى. والإرادة والاختيار. **ثم الرئيس الأوّل وكيف يكون الوحي**. ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه إذا لم يكن هو في وقت من الأوقات. **ثم المدينة وأهلها** والسعادة التي تصير إليها أنفهسم، **والمدن المضادّة لها** وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت...

وهذه الأشياء تُعرف **بأحد وجهين**: إمّا أن ترتسمَ في نفوسهم **كما هي موجودة**، وإمّا أن ترتسم فيهم **بالمناسبة والتمثيل**. فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وببصائر أنفسهم. ومن يلي الحكماءَ يعرفون هذه على ما هي موجودةٌ ببصائر الحكماء اتّباعاً لهم وتصديقاً لهم وثقةً بهم. والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها. (من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٢١ ــ ١٢٢)



## رابعاً ــ القول في مضادّات المدينة الفاضلة

١ ــ أصنافها وماهيّتها.

والمدينة الفاضلة تضادُّها المدينةُ الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدّلة، والمدينة الضالة. ويضادّها أيضاً من أفراد الناس نوائبُ المدن.

ــ **والمدينة الجاهليّة** هي التي لم يعرف أهلها السعادة[1] ولا خطرت ببالهم. إنْ أُرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها، وإنّما عرفوا من الخيرات بعضَ هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنّها خيرات، من التي تُظنّ أنها هي الغايات في الحياة، وهي سلامة

---

(١) قصد: السعادة الحقيقيّة.

الأبدان، واليسار، والتمتّع باللذّات، وأن يكون مخلّىً هواه، وأن يكون معظّماً ومكرَّماً. فكلّ واحد من هذه سعادةٌ عند أهل الجاهليّة... وهي تنقسم إلى جماعةِ مدنٍ منها.

● **المدينة الضروريّة**، وهي التي قصد أهلُها الاقتصارَ على الضروريّ ممّا به قوام الأبدان...

● **والمدينة البدّالة** هي التي قصد أهلُها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، لا لينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أنّ اليسار هو الغاية في الحياة.

● **ومدينة الخسّة والشقوة**، وهي التي قصد أهلها التمتّع باللذّة، من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة اللذّة من المحسوس والتخيّل، وإيثار الهزل واللعب بكلّ وجه ومن كلّ نحوٍ.

● **ومدينة الكرامة**، وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرَّمين ممدوحين... معظّمين بالقول والفعل.

● **ومدينة التغلب**، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم.. للّذة التي تنالهم من الغلبة فقط.

● **والمدينة الجَماعيّة**، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كلّ واحد منهم ما شاءَ، لا يمنع هواه في شيء أصلاً.

ــ **المدينة الفاسقة**، هي التي آراؤها الآراء الفاضلة... ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهليّة.

ــ **والمدينة المتبدّلة**، وهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالَها، غير أنّها تبدّلت فدخلت فيها آراءُ غير تلك، واستحالت أَفعالها إلى غير تلك.

ــ **والمدينة الضالّة**، وهي التي... تعتقد في الله عزّ وجلّ، وفي الثواني، وفي العقل الفعّال، آراء فاسدة... ويكون رئيسها الأوّل ممّن أوهم أنّه يوَحى إليه من غير أَن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور.

(من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٩ ــ ١١١)

**٢ ـ نظريّاتها الفاسدة في الاجتماع:**

والمدن الجاهلة والضالّة إنّما تحدث متى كانت الملّة[1] مبنيّة على بعض الآراء القديمة الفاسدة. منها:

ـ **أنّ قوماً قالوا:** إنّا نرى الموجودات... تتغالب وتتهارج، فالأقهر منها لما سواه يكون أتمَّ وجوداً... ولذلك رأوا **أن المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة** لا مراتب فيها ولا نظام... وأنّ الإنسان الأقهر لكلّ ما يناويه هو الأسعد... وهذا هو الداءُ السَبْعيّ من آراء الإنسانيّة.

ـ وآخرون، لمّا رأوا أنّ المتوحّد لا يمكنه أن يقوم بكلّ ما به إليه حاجة، دون أَن يكون له مؤازرون ومعاونون... رأَوا الاجتماع.

● **فقوم رأوا أنّ ذلك ينبغي أن يكون بالقهر**، بأن يكون الذي يحتاج إلى مؤازرين يقهر قوماً، فيستعبدهم، ثم يقهر بهم آخرين... فإذا اجتمعوا له صيّرهم آلات يستعملهم في ما فيه هواه.

● **وآخرون رأوا ههنا ارتباطاً وتحاباً وائتلافاً**، واختلفوا في التي بها يكون الارتباط:

* **فقوم رأوا أنّ الاشتراك في الولادة** من والد واحد **هو الارتباط** به، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحابّ...

* وقوم رأوا أن الارتباط هو **بالاشتراك مع الرئيس الأوّل** الذي جمعهم أوّلاً ودبّرهم حتى غَلبوا به، ونالوا خيراً ما من خيرات الجاهليّة.

* **وقوم رأوا أنّ الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاهد** على ما يعطيه كلُّ إنسان من نفسه... وتكون أيديهم واحدة في أن يغلبوا غيرهم، وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبةَ غيرهم لهم.

* وآخرون رأوا أنّ الارتباط هو **بتشابه الخُلُق والشِيَم الطبيعيّة**، والاشتراك في اللغة واللسان... وهذا هو لكلّ أمّة...

---

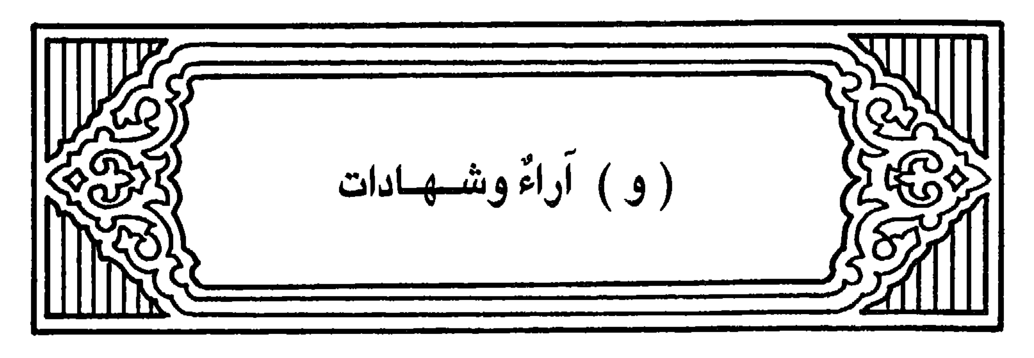
(١) الملة: هي العقيدة.

* وآخـرون رأوا أنّ الارتبـاط هـو بـالاشتـراك فـي المنـزل، ثـم الاشتـراك فـي المساكن. . . ثم الاشتراك في السّكة، ثم الاشتراك في المحلّة. . . ثم الاشتراك في المدينة، ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة.

وآخرون قالوا إن التغالب في الموجودات إنما هو بين الأنواع المختلفة، وأمّا الداخلة تحت نوع واحد فإنّ النوع هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن يُتسالم. فالإنسانيّة للناس هي الرباط، فينبغي أن يتسالموا بالإنسانيّة ثم يغالبون غيرهم في ما ينتفعون به من سائرها، ويتركون ما لا ينتفعون به. . .

والتي ذكرناها من آراء القدماء فاسدة، تفرّعت منها آراء وانبثّت منها مللٌ في كثير من المدن الضالّة. (من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٢٦ ــ ١٣٠ ثم ١٣٩).

• • •



# (و) آراءٌ وشهادات

● «أربى الفارابيّ على أقرانه في التحقيق وشرح الكتب المنطقيّة، وأظهر غامضها وكشف سرّها وقرّب متناولها. . . في كتبٍ صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبّهة على ما أغفله الكنديّ وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم، وأوضحَ القول فيها عن طرق المنطق الخمسة، وأفاد الانتفاع بها وعرّف طرق استعمالها. . . فجاءَت كتبه في ذلك بالغاية الكافية والنهاية الفاضلة». (من كتاب «تاريخ الحكماء»، لجمال الدين القفطي)

● «الفارابيّ فيلسوف المسلمين بالحقيقة. . . وقد أعجب بأرسطو، فشرح كتبه المنطقيّة وعلّق عليها. . . حتى برَّ في ذلك أهلَ الإسلام وسُمّي المنطقيّ، والمعلّمَ الثاني، بعد أرسطو المعلّم الأوّل، وقد عدّه ابن خلدون من أكابر الفلاسفة في الملّة الإسلاميّة، وأشهرهم». (عمر فروخ، الفارابيّان)

● «كان الفارابيّ يعيش في عالم العقل ابتغاءً للخلود. وكان ملكاً في عالمه هذا. أمّا من حيث متاع الدنيا فكان صعلوكاً. . . ولم يجعل بين تعالميه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأمور الدنيا أو للجهاد، ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادّية من أيّ نوع، بل كانت تعارض الخيال المتردّد بين الحسّ والعقل، والذي يظهر بنوع خاصّ في مبتكرات الفنّ وفي الخيالات الدينيّة». (دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام)

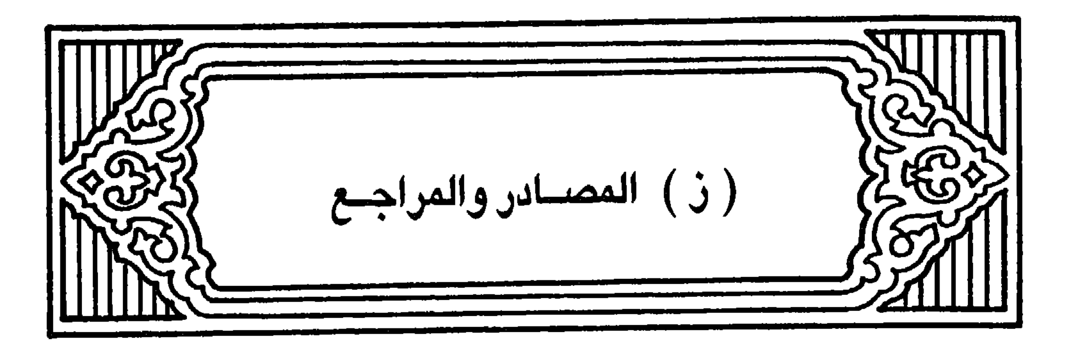
● «كانت الأفلاطونيّة بحاجة إلى شيء من الروح العلميّة المدقّقة، والرصانة المنطقيّة، فحذف منها الفارابيّ تلك الأحلام الشعريّة التي لا تستند إلى تجربة ولا برهان. . . وأدخل فيها تحليلات أرسطو العميقة. . . وكانت الفلفسة الأرسططاليسيّة بحاجة إلى شيء من السموّ والعاطفة، فأدخل فيها الفارابيّ تلك النزعة الصوفيّة الإسكندريّة بأساليب مبتكرة، وفتح للنفس، التي تتجرّد عن الحواسّ الخارجيّة والباطنيّة،

آفاقاً جديدةً لا متناهية كي تُطلّ من سجنها البدنيّ على عالم الملكوت».

(المطران الياس فرح. الفارابـيّ)

● «كان في البناء الفلسفيّ الذي شيّده الفارابـيّ على أساس نظام الفلك عند بطليموس، من الترابط العضويّ والتنسيق للواقع، ما جعل المفكّرين اللاحقين، وعلى رأسهم ابن سينا عاجزين عن الإفلات من قبضته. بل هذه كانت حال المفكرين المسيحيّين في الغرب اللاتينيّ، وبخاصّة ألبير الكبير الذي وضع جملة مصنّفاته على ضوء نظريّة الفارابـيّ». (Quadri, la philosophie arabe dans L'Europe Médiévale).

● ● ●



# (ز) المصادر والمراجع

## ١ ـ مؤلّفات «الفارابيّ»


١ ـ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نادر، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٩.

٢ ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبير نادر، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٦٠.

٣ ـ كتاب إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٤٩.

٤ ـ كتاب الملّة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ١٩٦٨.

٥ ـ كتاب السياسة المدنيّة الملقّب بمبادىء الموجودات، تحقيق فوزي النجّار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤.

٦ ـ رسائل الفارابي، مطبعة دار المعارف العثمانيّة، حيدرآباد؛ وقد شملت الرسائلَ التالية:

(أ) في إثبات المفارِقات، ١٣٤٥هـ.

(ب) مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو، ١٣٤٩هـ.

(ج) رسالة تحصيل السعادة، ١٣٤٥هـ.

(د) التعليقات، ١٣٤٦هـ.

(هـ) التنبيه على سبيل السعادة، ١٣٤٦هـ.

(و) الدعاوى القلبيّة، ١٣٤٩هـ.

(ز) شرح رسالة زينون الكبير اليونانيّ، ١٣٤٩هـ.

(ح) رسالة في السياسات المدنيّة، ١٣٤٦هـ.

(ط) كتاب الفصوص، ١٣٤٥هـ.

(ي) رسالة في فضيلة العلوم والصناعات، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

(ك) رسالة في مسائل متفرّقة، ١٣٤٤هـ.

٧ ـ كتاب المجموع، طبعة مصر، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٨م؛ وهو مجموعة رسائل للفارابيّ، منها:

(أ) رسالة في معاني العقل.

(ب) ما ينبغي أن يُقَدَّم قبل تعلُّم الفلسفة.

(ج) رسالة في عيون المسائل.

(د) في ما يصحّ وما لا يصحّ من أحكام النجوم.

وفيه أيضاً «ترجمة أبي نصر الفارابيّ مأخوذة عن مؤلّفات الإسلام».


٨ ــ كتاب الجمع بين رأيَي الحكيمين، طبعة مصر، ١٩٠٧م/ ١٣٢٥هـ. وقد أُضيف إليه مجموعة رسائل للفارابيّ، ثم «ترجمة الفارابيّ مأخوذَة عن كتاب تاريخ الحكماء للقفطي».

٩ ــ رسالة في معاني العقل، تحقيق الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٣٨.

١٠ــ كتاب الوصايا، تحقيق الأب لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٢٨.


## ٢ ــ دراسات عن «الفارابيّ»


١ ــ عمر فروخ، الفارابيّان، الطبعة الثانية، بيروت، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

٢ ــ جوزف هاشم، الفارابيّ، سلسلة أعلام الفكر العربيّ، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨.

٣ ــ المطران الياس فرح، الفارابيّ، سلسلة فلاسفة العرب، مطبعة المرسلين اللبنانيّين، جونيه، ١٩٣٧.

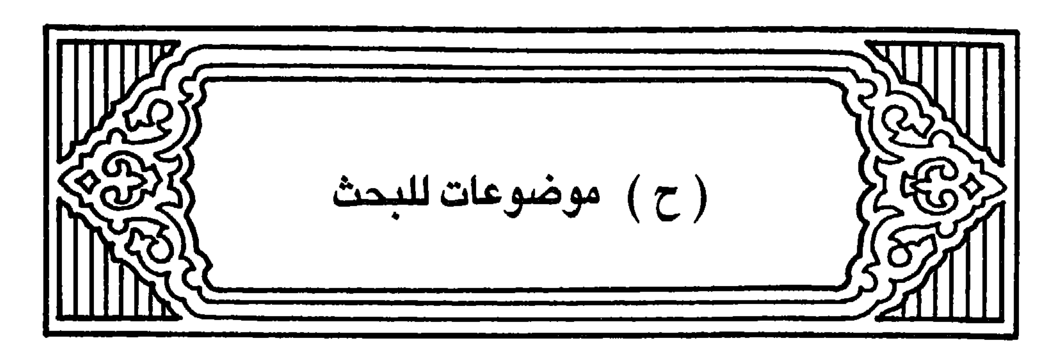
٤ ــ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلاميّة، منهج وتطبيقه، القاهرة، ١٩٤٧.

٥ ــ جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، الطبعة الخامسة، دمشق، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م.

6 — Quadri, la philosophie arabe dans L'Europe Médıévale, Paris, 1947.

7 — E. Bréhier, Histoire de la philosophie, Tome I, Fas 3. P.U.F., 6 e éd , Paris, 1951.


• • •



# (ح) موضوعات للبحث

● **قال الفارابـي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»:**

«والمدينة الفاضلة تشبه البدن التامَ الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. . . غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية. وأجزاء المدينة ــ وإن كانوا طبيعيين ــ فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إراديّة. وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمّها في نفسه، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصّه، ودونه قوم مرؤوسون منه ويرئسون آخرين. وتلك أيضاً حال الموجودات، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها. . . ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتّفق، لأن الرئاسة إنّما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدّاً لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية».

(أ) بين المعاني الواردة في هذا النص. (ست علامات)

(ب) ما الخصال التي ينبغي أن تتوفّر في الرئيس الأول، وما أهميتها في بناء المدينة الفاضلة؟ (خمس علامات)

(ج) ماذا يحدث لهذه المدينة إذا لم يتّفق لها وجود مثل هذا الرئيس؟ (خمس علامات)

(د) أبدِ رأيك في مدينة الفارابـي الفاضلة. (أربع علامات)

* * *

● **قال الفارابـي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»:**

«كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة، لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل

واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه... ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية... فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما يُنال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها. والمدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة. والمدينة الفاضلة تُشبه البدن التامّ الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه».

(أ) بيّن المعاني الواردة في هذا النص. (ست علامات)

(ب) فصّل أنواع الاجتماعات عند الفارابي. (ثلاث علامات)

(ج) تحدّث عن الخصال التي يجب أن يتحلّى بها الرئيسان الأول والثاني في المدينة الفاضلة. (سبع علامات)

(د) ابدِ رأيك في هذه المدينة الفاضلة. (أربع علامات)

* * *

- **قال الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»:**

والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملّة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة. منها أن قوماً قالوا: إنا نرى الموجودات متضادة وكل واحد منها يلتمس إبطال الآخر. ونرى كل واحد منها إذا حصل موجوداً، أعطي مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضدّه وشيئاً يُبطل به ضدّه. وهكذا فإن شأن الموجودات أن تكون متغالبة متهارجة، فالأقهر منها لما سواه يكون أتمّ وجوداً. فقال قوم بعد ذلك: إن هذه هي طبيعة الموجودات وهذه فطرتها، والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بفطرتها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختيارها وإرادتها، وأن المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئهال يختص به أحد لكرامة أو لشيء آخر... وآخرون قالوا إن التغالب في الموجودات إنما هو بين الأنواع المختلفة، وأمّا الداخلة تحت نوع واحد، فإن النوع هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن يُتسالم. فالإنسانية للناس هي الرباط، فينبغي أن يتسالموا بالإنسانية وأن يغالبوا غيرهم في ما ينتفعون به. وأن يتركوا ما لا ينتفعون به... والتي ذكرناها من آراء القدماء

فاسدة، تفرّعت منها آراء وانبثت منها ملل في كثير من المدن الضالة».

( أ ) بيّن المعاني الواردة في هذا النص. (سبع علامات)

(ب) تحدث عن أنواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة وفروعها. (أربع علامات)

( ج) كيف فهم الفارابي مصائر النفوس بعد الموت وبمَ أغضب الدين ولم يرض الفلسفة؟ (أربع علامات)

( د ) في كلامه على المدينة الفاضلة، تحدث الفارابي عن برنامج ثقافي تحت عنوان «الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة».
فصّل كلامه على هذه الأشياء المشتركة مبيِّناً أهميتها في المجتمع الفاضل الذي أراده. (خمس علامات)

* * *

● **قال الفارابي:**

«ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتّفق، لأنّ الرئاسة إنّما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع مُعدّاً لها، والثاني بالهيئة والملكة الإراديّة...

فأيّ إنسانٍ استكمل عقلُه المنفعل بالمعقولات كلّها، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل يسمّى العقل المستفاد، ولا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر. وإذا حصل ذلك (الكمال) في كلا جزئيّ قوّته الناطقة، وهما النظريّة والعمليّة. ثمّ في قوّته المتخيّلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عزّ وجلّ، يوحي إليه بتوسّط العقل الفعّال. فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال، يُفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثمّ إلى قوّته المتخيّلة، فيكون، بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حيكماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التمام. وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيلة نبيّاً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيّات. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانيّة وفي أعلى درجات السعادة. وهو الذي يقف على كل فعل يمكّن من بلوغ السعادة. فهذا أوّل شرائط الرئيس.

( أ ) بيّن المعاني الواردة في هذا النص. (ست علامات)

(ب) ذكر الفارابي الكمال الواجب في الرئيس الأول ثمّ أضاف: «ولا يمكن أن تصير هذه الحال، إلّا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها». : اذكر هذه الخصال، ووضّح معانيها، ثمّ بيّن أهميّتها في بناء المدينة الفاضلة. (ثماني علامات)

(ج) اعتبر الفارابي أنّ الحكمة شرط لا بدّ منه في كلّ رئاسة فاضلة. كيف يتبين لنا ذلك؟ وما أنواع المدن التي تعقب المدينة الفاضلة إذا فقدت الحكمة من الرئاسة فيها؟ عرّف بكلّ واحدة من تلك المدن. (ست علامات)

• • •

## الفصل الثاني

# ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م)

(١) تعـريـف.

(٢) عصـره وبيئتـه.

(٣) أضواء على حياته.

(٤) آثـاره.

(٥) فلسـفـتـه:

( أ ) العِلم الكلّي أو العلم الإلهيّ.

(ب) الفلسفة الكونيّة: العالم وعلاقته بالله.

(ج) أهم المبادىء الطبيعية.

( د ) النفس البشرية.

(هـ) المـعـرفـة.

(٦) أثر «ابن سينا» في الغرب اللاتيني.

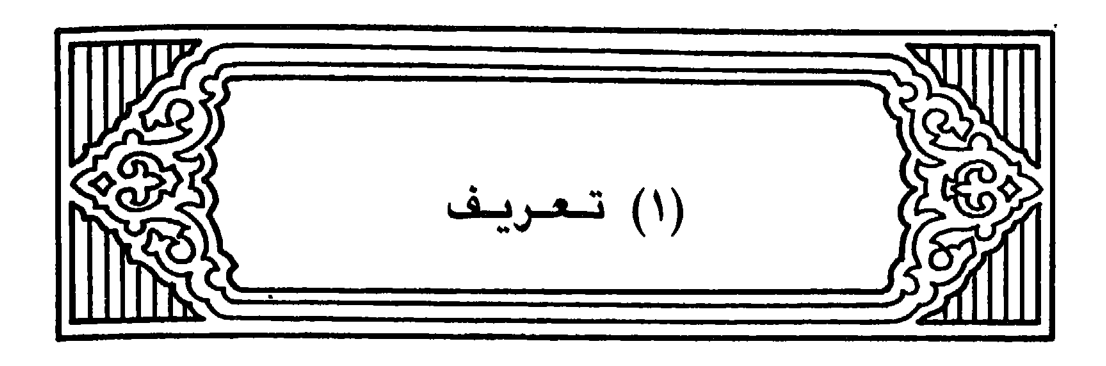
(٧) نص وتحليل.

(٨) مختارات من نتاجه.

(٩) آراء وشهادات.

(١٠) المصادر والمراجع.

(١١) موضوعات للبحث.

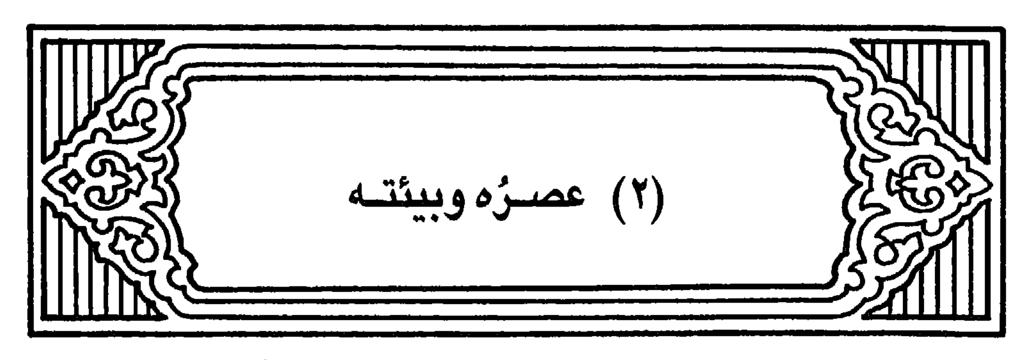


# (١) تـعـريـف

شمل نِتاجُ «ابن سينا» الموضوعات الفلسفيَّة كما شمل الأبحاثَ العلميّة الواسعة، وعلى رأسها العلوم الطبيّة. وكان «الشيخ الرئيس»، في ذلك كلِّه، شارحاً ومدقِّقاً ومفصِّلاً وجامعاً لما أتى به الأوائل من يونانيّين وعرب، ومن فرس وهنود. ولم يكتفِ بالجمع والتفصيل بل أضاف إلى علوم الأسبقين اكتشافاته الخاصّة، فكان شيخاً رئيساً إن في صناعة الطبّ، أو في صناعة الفلسفة. ولمّا كان مجالُ الإحاطة بهذه الجوانب جميعها غير متوافر، قصرنا دراستنا على ما له علاقة بفلسفته النظريّة، دون المناحي العلميّة الأخرى التي تستحقّ دراساتٍ خاصّة.

وقد توخيّنا في هذه الدراسة عرْضَ الفلسفة السينويّة بصورة متماسكة، بحيث أنّ اهتمامنا بالتحليل لم يُنسِنا أهميّة الجمع والتركيب، فبات بوسع القارىء أن ينتهي إلى فكرة واضحة عن كيفيّة تصوّر «الشيخ الرئيس» الوجودَ ومراتب الموجودات التي تفيض هابطةً من «الأوّل» إلى المادّة، ثمّ تعود مشتاقةً من المادّة إلى «الأوّل»، عبرَ الصور الطبيعيّة، والقوى الروحانيّة، والعقول المفارقة السماويّة. ويعرف، في الوقت نفسه، ما المرتبة التي خصّ بها «ابن سينا» الكائنَ البشريَّ، وما الدور الذي أسنده إلى النفس الإنسانيّة في روايته الفلسفيّة.

• • •



## (٢) عصره وبيئته

يصادفُ عصرُ «ابن سينا» دورَ انحطاط الدولة العبّاسيّة وتفكُّكها، وسيطرة الأمراء البويهيِّين على خلفاء «بغداد». وقد برزت أيَّامَه دويلاتٌ كثيرة في قلب الإمبراطوريّة وفي أطرافها، نذكر أهمَّها:

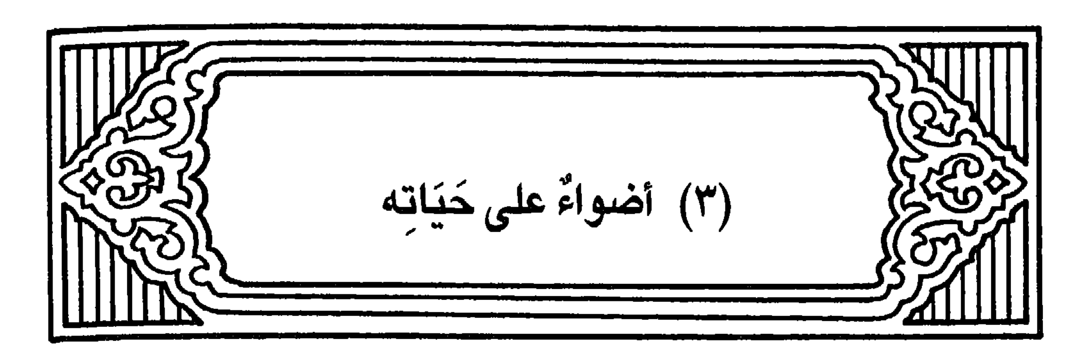
كان **الحمدانيّون** لا يزالون مسيطرين في «حلب»، **والفاطميّون** في «مصر» وشمال «أفريقيا»، **والسامانيّون** في بلاد «فارس» وعاصمتهم «بخارى»؛ وقد عرفَ منهم الشيخ الرئيس «نوح بن منصور». ثمّ خلفهم **الغزنويّون** الذين انتزعوا من «بني بويه» أيضاً «الريّ» و «أصبهان».

وقد سبق «ابنَ سينا» عصُر الترجمة والنقل، وبرّز من الفلاسفة «الكنديُّ» و «الفارابـيّ» و «إخوان الصفاء»، وقامت أهمّ الفرق الكلاميّة، ولمع في الطبِّ نجمُ «أبـي بكر الرازيّ»، واشتهر في الفلك والرياضيّات «البتّانيّ» و «الخوارزميّ».

أُسِّسَ البيمارستان البغداديّ عام مولد «ابن سينا»، والجامعُ «الأزهر» قبل ذلك بقليل (٩٧٢).

عاصره من الشعراء الفرس «الفردوسيّ» المتوفًّى عام ١٠٢٠ ومن المفكّرين والعلماء: «البيرونيّ» المتوفّى ١٠٨٤، وكانت له مع «ابن سينا» مراسلة؛ و «ابنُ مسكويه»، وقد اشتهر في الفلسفة والطبّ والكيمياء. ومن المتكلِّمين والفقهاء: «الباقلانيّ» المتوفَّى ١٠١٣. ومن الشعراء والأدباء: «أبو العلاء المعريّ» المتوفَّى ١٠٥٨، و «الشريف الرضيّ» المتوفّى ١٠١٦، وأخوه «المرتضى» المتوفَّى ١٠٤٤، و «الهمذانيّ» المتوفَّى ١٠٠٧.

• • •



## (٣) أضواءٌ على حَيَاتِه

أملى «ابن سينا» على تلميذه «أبـي عبيد الجوزجانيّ» شيئاً من تاريخ حياته حفظه التلميذ وأضاف إليه في كتابه المعروف بـ «سيرة ابن سينا»، وعنه أخذ مؤرِّخو «ابن سينا» بعد ذلك.

وُلد سنة ٣٧٠هـ (٩٨٠م) في قرية «أفشنة» بالقرب من «بخارى» ونشأ على المذهب الإسماعيليّ. ابتدأ باكراً بتحصيل العلوم الدينيّة فالفلسفيّة، ثمّ أضاف إليها العلومَ الطبيّة، حتى إذا بلغ السادسة عشرة كان قد بدأ بمزاولة صناعة الشفاء.

إتّصل «ابن سينا» بالأمير «نوح بن منصور السامانيّ» ونجح في معالجته، فأُطلقت يدُه في خزانة الكتب فاستوعب ما فيها بظرف يسير. وقد ساعدته على فهم الفلسفة شروحُ «الفارابـيّ»، وعمله المتواصل، وذكاؤه المتوقّد.

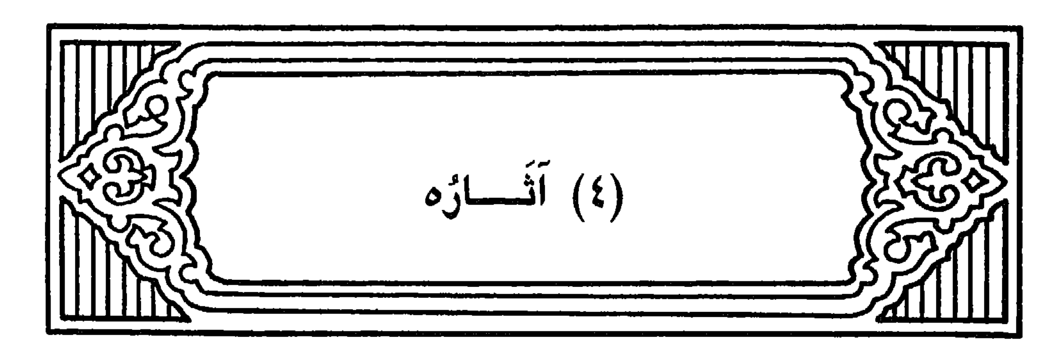
إتّصل بـ «شمس الدولة» أمير «همذان» وشفاه من القولنج واستوزر له. ثمّ نفاه الأميرُ، ولكنّه ما لبث أن عاد فاستوزره. حتى إذا توفِّي، ورفض «ابن سينا» الوزارة في بلاط خلفه، سُجن في قلعة «فردجان». وقد قال في دخوله السجن:

دخولـي باليقين كما تـراهُ ... وكلُّ الشكِّ فـي أمـرِ الخـروج

وبعد أربعة أشهر فرّ إلى «أصفهان» حيث أدركه مرض القولنج. وإذ يئس من معالجته قال: «المدبِّرُ كان يدبّر بدني قد عجز عن التدبير، فلا تنفع المعالجة». وانصرف إلى قراءة القرآن.

فضّل «ابن سينا» الحياة «العريضة القصيرة على الحياة الطويلة الضيّقة»، فكانت حياته حافلة بالنشاط: من انصراف إلى السياسة، فإلى مجالس الشراب، فإلى التدريس والتعليم، فإلى المداواة، فإلى النظم والتأليف. وكانت وفاته سنة ٤٢٨هـ (١٠٣٧م).

• • •



# (٤) آثـــاره

كتب بالعربيّة وبالفارسيّة، كما نظم الشعر باللغتين. وأهمّ مؤلّفاته بالعربيّة:

١ ــ **كتاب «الشفاء»**، وهو موسوعته الفلسفيّة الكبرى.

٢ ــ **كتاب «النجاة»**، وهو شبه تلخيص للكتاب الأوّل.

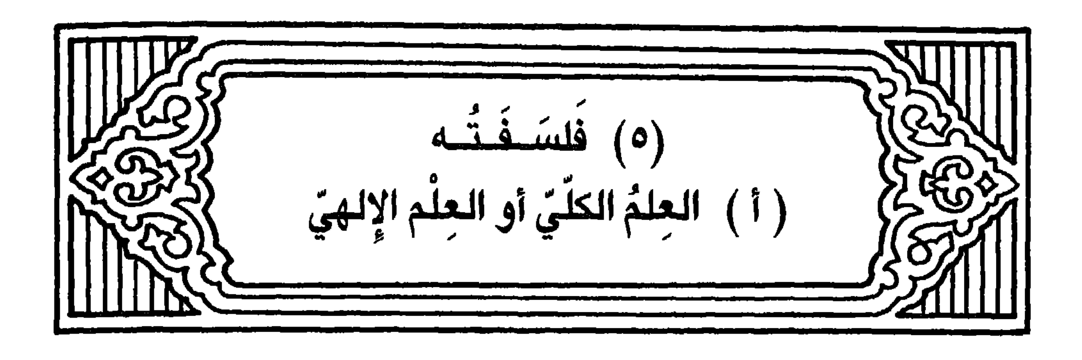
٣ ــ **كتاب «الإشارات والتنبيهات»**، وقد اشتمل في قسمه الأخير على نزعته الصوفيّة العقليّة.

٤ ــ طائفة من الرسائل، معظمها في النفس والعقل، ومنها رسالة في السياسة، ومنها رسائل في القصّة الرمزيّة كرسالة «الطير»، و«سلامان وأبسال»، و«حيّ بن يقظان».

٥ ــ عشر أراجيز في الطبّ يبلغ مجموعها ألفين وخمس مئة بيت، وقد تُرجم معظمُها مع شروحها العربيّة إلى اللغة اللاتينيّة في أواخر القرن الثاني عشر.

٦ ــ **كتاب «القانون في الطبّ»**، وهو الموسوعة الطبيّة الكبرى، وقد امتاز بوضوحه وحسن تأليفه ودقّة الملاحظة فيه. تُرجم إلى اللاتينيّة في القرن الثاني عشر، وظلّ دستورَ الأطبّاء طيلة خمسة قرون بلا انقطاع. وقد طُبع في أصله العربيّ في «روما» عام ١٥٩٣، فكان من بواكير المطبوعات العربيّة.

• • •




## ١ ـ فكرة الوجود: الواجب والممكن

قسم «ابن سينا» العلوم قسمين رئيسين: العلم الكلِّي، والعلوم الجزئيّة. وعرّف العلم الكلِّي بأنّه العلم الذي «يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيانُ مبادىء سائر العلوم الجزئيّة»[١]. فمن الطبيعيّ أن نبدأ فلسفة الشيخ الرئيس بهذا العلم، فنؤثر اتِّباعَ الطريقة الاستنتاجيّة على الطريقة الاستقرائيّة، مراعين بذلك روحَ الفلسفة السينويّة التي تعتبر طريقة الاستنتاج «أوثق وأشرف» من طريقة الاستقراء[٢].

فلنبحث أوّلاً في ما هو المفهوم بلفظ الوجود.

قال «ابن سينا»: «إعلم أنّه قد يغلب على الأوهام أنّ الموجود هو المحسوس إحساساً ظاهراً أو باطناً كالموهوم أو المتخيَّل، وأنّ ما لا يناله الحسُّ بجوهره فَفَرْضُ وجودِه محال... وأنت قد يتأتّى لك أن تتأمَّل نفس المحسوس فتعلم منه بطلانَ قول هؤلاء»[٣].

فالوجود، إمّا أن يكون مجرّدَ ماهيّة (كمفهوم المثلّث مثلاً) وإمّا أن يكون وجوداً حاصلاً (كهذا المثلّث الذي أُشير إليه)[٤]. والوجود الحاصل له اعتباران:

---

(١) النجاة، الإلهيّات، مقالة أولى.

(٢) الإشارات، ج ٣، ص ٧٩.

(٣) الإشارات، ج ٣، ص ١٧.

(٤) الإشارات، ج ٣، ص ٣٠.

ـ فإذا اعتُبر موجوداً بذاته فهو **واجب الوجود؛**

ـ وإذا اعتُبر موجوداً لا بذاته فهو **ممكن الوجود؛**

«فكلّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته، وإمّا ممكن الوجود بذاته»[1].

فلننظر الآن في صفات الواجب بذاته، من حيث هو واجب بذاته، وفي صفات الممكن بذاته من حيث هو ممكن بذاته؛ وعند ذلك تتّضح لنا العلاقة بين قسمَي الوجود، وربّما انتهينا إلى فكرة واضحة عن جملة الوجود من حيث الوجود، وعن مراتب الموجودات ومبادئها الأولى وعلاقة بعضها ببعضها الآخر. قال «ابن سينا»: «إنّ الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فُرِض غيرَ موجود عَرِضَ منه محال، وإنّ الممكن الموجود هو الذي متى فُرِض غيرَ موجودٍ، أو موجوداً، لم يعرض منه محال. **فالواجب الوجود هو الضروريّ الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه**»[2].

والواجب الوجود يقال على معنيين: فالأوّل **واجب الوجود بالنظر إلى ذاته**، والثاني **واجب الوجود إذا اشتُرِط وجودُ غيره**، وممكن الوجود فقط إذا اعتُبر بذاته، وهذا ما يطلِق عليه «ابن سينا» اسم **الواجب بغيره**.

وخلاصة القول، إنّ فكرة الوجود تشتمل، إذا اعتُبرت من حيث الوجوبُ والإمكان، على أنحاء ثلاثة:

ـ **الواجب بذاته** الذي لا يدخل فيه معنى الإمكان (وهو الله).

ـ **والممكن بذاته** الذي لا يدخل فيه معنى الوجوب (وهو الموجود بالقوّة فحسب).

ـ **والواجب بغيره** الممكن بذاته، الذي حصل موجوداً بالفعل، ولكنَّ لوجوده علّة وسبباً من غيره لا من ذاته (وهذه هي جملة الكائنات الأرضيّة والسماويّة)[3].

ويمضي «ابن سينا»، على نحو ما فعل «الفارابي» قبله، في تفصيل صفات

---

(١) الإشارات، ج٣، ص ٣٧.

(٢) الشفاء، الإلهيّات، مقالة ١، فصل ٦؛ والنجاة، الإلهيّات، مقالة ٣، فصل ١.

(٣) راجع النجاة، الإلهيّات، مقالة ٣، فصل ٢ و ٣.

الواجب الوجود بذاته، بهذا النمط من التفكير التجريديّ، فيثبت أنّ الواجب بذاته بسيط وتامّ، خير وحقّ، لا ضدّ له ولا شِبْهَ، وأنّه واحد من كلّ الوجوه، وأنّه عقل وعاقل ومعقول، وعشق وعاشق ومعشوق، وأنّه لا غاية له، وأنّه قديم بذاته...[1].

## ٢ ــ إثبات وجود الله

بعد الكلام على صفات الواجب بذاته، يسلك «ابن سينا» أقصر طريق لإثبات وجوده وجوداً فعليّاً فيلاحظ أنْ «لا شكّ أنّ ههنا وجوداً، وكلّ وجود فإمّا واجب وإمّا ممكن، فإن كان واجباً فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب، وأن كان ممكناً فإنّا نوضّح أنّ الممكن ينتهي وجودُه إلى واجب الوجود»[2]. فالوجود الواجب موجود بالضرورة. وليس شيءٌ من هذه المحسوسات واجباً بذاته لأنّها لا تتّصف ولا بصفة من صفات الواجب، كالوحدة والثبوت والكمال والمعقوليّة... وليس بعض الممكنات علّةً لبعضها الآخر على سبيل الدور، فذلك خُلْفٌ. فقد صحّ، إذاً، أنّ «كلّ جملة، كلُّ واحدٍ منها معلول، فإنّها تقتضي علّة خارجة عن آحادها»[3].

ويعتبر «ابن سينا» هذا البرهان على وجود الكائن الواجب «أوثق وأشرف» من أيّ برهان آخر. إنّه برهان الخاصّة الذين «لا يحتاجون إلى أن تُقرَع عصاهم» حتى يتنبّهوا إلى حقيقة الوجود. قال الشيخ الرئيس: «تأمَّلْ كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل... إلى تأمّل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف!»[4].

ولم يبقَ برهان «ابن سينا» هذا يتيماً في تاريخ الفلسفة؛ فقد تبنّى الفكرةَ نفسها القدّيسُ «أَنسِلْم» (١٠٣٣ ــ ١١٠٩)، ثمّ أتى «دِيكَارْت» (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) فأخذ بأساس هذه الفكرة، وربّما بصورة أكثر مثاليّة، فانطلق من فكرة الكمال لإثبات وجود الكائن الكامل.

---

(١) النجاة الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٢٠.

(٢) الشفاء، الإلهيّات، مقالة ٨، فصل ٣؛ والنجاة، الإلهيّات، مقالة ٣، فصل ١٢.

(٣) راجع الإشارات، ج ٣، ص ٣٦ ــ ٤٨؛ والنجاة، الإلهيّات، مقالة ١٣ وما بعده.

(٤) الإشارات، ج ٣، ص ٧٩.

ولقد قام غيرُ معترضٍ على مثل هذا النمط من التفكير الفلسفيّ، وأوّلهم «أبو حامد الغزالي» في كتاب «التهافت»[1]. ثمّ تبعه في ذلك «ابن خلدون»، فبيّن استحالة الانتقال من العالم المنطقيّ المعقول إلى العالم الحقيقيّ الموجود[2]. وقد تبع «ابنَ خلدون» الفيلسوفُ الألمانيّ «كَنْت» في انتقاده العميق لفلسفة «ديكارت» المثاليّة، وعلى الجملة للفلسفة الميتافيزيقيّة[3].

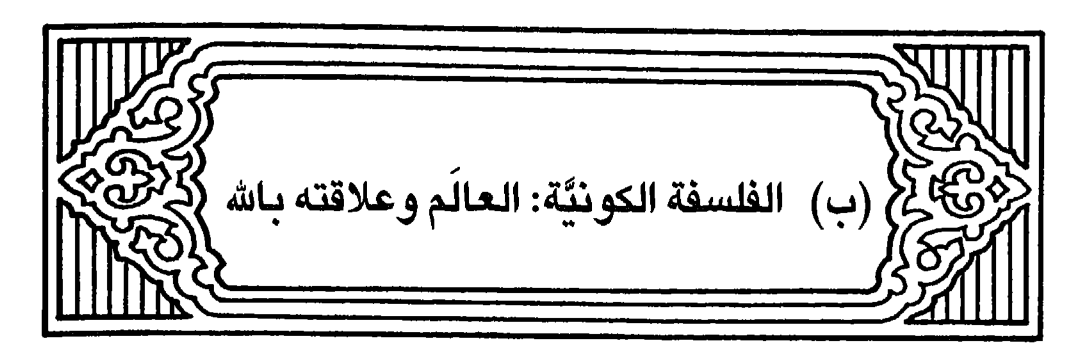
ومع ذلك فإنّ فكرة «ابن سينا» تبدو أكثر ظلالاً من مجرّد قضيّة منطقيّة: فالشيخ الرئيس ينطلق من الوجود الحاصل بمقدار ما ينطلق من فكرة الوجود. ولذلك كان في معظم مؤلّفاته (كالشفاء، والنجاة، والإشارات) يقدّم القسم الطبيعيّ على القسم الإلهيّ، ويُرجع قارىء الإلهيّات إلى أُمور كثيرة من الطبيعيّات. على أنّه يؤثر الطريقة الاستنتاجيّة كطريقة تعليميّة أوضح (في رأيه) لبسط الحقائق وشرحها. ولذلك كان تقويم ما أتى به الشيخ الرئيس في إلهيّاته يفترض أن نأخذ بالاعتبار نظرته إلى حقيقة الموجودات الطبيعيّة، لا طريقةَ عرضه الحقائق فحسب.

● ● ●

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المسألة الرابعة والمسألة الخامسة.

(٢) ابن خلدون، المقدّمة، الباب السادس، فصل ٢٤.

(٣) Kant, critique de la Raison pure, prolégomènes



# (ب) الفلسفة الكونيَّة: العالَم وعلاقته بالله

## ١ ــ هل العالم مُبدَع؟

بيَّن «ابن سينا» معنى الإبداع، قال: «الإبداع هو أن يكون من الشيء وجودٌ لغيره، متعلِّق به فقط، دون متوسِّط من مادّة أو آلة أو زمان. . . فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث»(١). وتحقيق هذا الكلام أنّ الإبداع ليس مجرّد إحداث لشيء لم يكن موجوداً، بل إعطاء الوجود الأوّل عن لا شيء، وهذا ما عرّفه «الكنديّ» بأنّه «تأييسُ الآيِّسات عن ليس»، وسمّاه «الفعل الحقّيّ»(٢). وهو المتعارف عليه في اللغة الدينيّة باسم «الخَلْق». وأمّا الإحداث فله معانٍ أخرى نرى شيئاً منها عمّا قريب. ثمّ، ما دام العالم، إذا اعتُبر بذاته، ممكنَ الوجود فحسب، فهو يستمدُّ وجودَه من غيره، أي هو مبدَع مخلوق، وهذا ما تقرّر لدينا في البرهان على وجود الله.

على أنّ قولنا: «العالم مبدَع»، لا يعني أنَّه أُبدع وخُلق في الماضي، لأنّ إمكان الوجود صفة تتعلَّق بماهيّة العالم ولا ترتبط بزمان معيَّن. ويترتَّب على هذه الملاحظة أمور مهمّة لفهم حقيقة الفكرة الفلسفيّة؛ من هذه الأمور:

١ ــ ليس للزمان، طال أم قصُر، أيُّ تأثير على هذا البرهان.

٢ ــ الإمكان، لا الحدوث، هو علَّة الحاجة إلى وجود الواجب الوجود(٣).

٣ ــ العالم بحاجة دائمة إلى علَّته لأنّ الوجود غير الاستمرار في الوجود، ولأنَّ تعلُّق العالم بالله تعلُّق ذاتيّ لا تعلُّق زمنيّ، «فإذا ارتفعت العلَّة ارتفع المعلول»(٤).

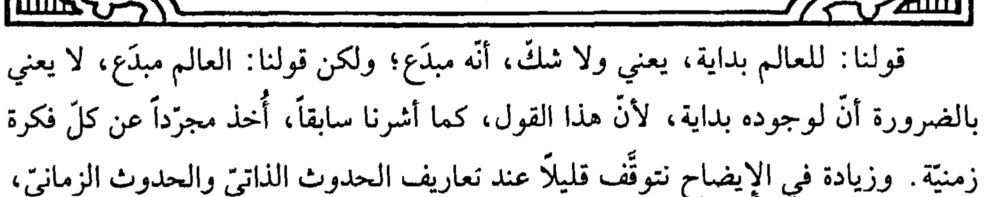
---

(١) الإشارات، ج ٢، ص ١١٥ ــ ١١٦.

(٢) الكندي، رسالة في العقل؛ قابلها بالنجاة، الإلهيّات، مقالة أولى، فصل ١٩.

(٣) انظر النجاة، الإلهيّات، مقالة أولى، فصل ١٢.

(٤) راجع في هذه المعاني: الشفاء، الإلهيّات، مقدّمة إبراهيم مدكور، ص ١٧، والنجاة الإلهيّات، =



## ٢ ــ قدم العالم وكيفيّة إبداعه

قولنا: للعالم بداية، يعني ولا شكّ، أنّه مبدَع؛ ولكن قولنا: العالم مبدَع، لا يعني بالضرورة أنّ لوجوده بداية، لأنّ هذا القول، كما أشرنا سابقاً، أُخذ مجرّداً عن كلّ فكرة زمنيّة. وزيادة في الإيضاح نتوقّف قليلاً عند تعاريف الحدوث الذاتيّ والحدوث الزمانيّ، والتقدُّم الذاتيّ والتقدُّم الزمانيّ، والقِدم الذاتيّ والقِدم الزمانيّ.

ــ **المحدَث بالزمان** هو الذي تقدّم وجودَه وجودُ الزمان، فهو مسبوق بالمادّة وبالموضوع ضرورة[1].

ــ **والمحدَث بالذات** له «أوّلاً أنه ليسٌ، وثانياً أنه أيْسٌ... فليس حدوثه في آن من الزمان فقط، بل هو محدَثٌ في جميع الزمان والدهر»[2].

ــ **والقدم الذاتيّ** هو قيام الشيء بنفسه من غير حاجة إلى علّة، وهذا لا يكون إلاّ للواجب بذاته.

ــ **والقدم الزمانيّ** هو الوجود غير المسبوق بالزمان، فيمكن أن يقال عن ممكنات الوجود لأنّ الزمان تابع للكائنات الممكنة.

ــ **والتقدُّم الزمانيّ** هو أسبقيّة وجود العلّة على وجود المعلول بفترة زمنيّة، وهذا لا يكون إلاّ لعلّة ثالثة مانعة بينهما.

ــ **والتقدُّم الذاتيّ** هو أولويّة العلّة وجوديّاً على المعلول، «كتقدُّم حركة اليد على حركة الخاتم الموجود في إصبع من اليد»[3].

يتبيّن من هذه التعاريف أنّ العالم محدَث بالذات لا بالزمان، وأنّ الله متقدِّم على العالم بالذات وبمرتبة الوجود. **فالعالم قديم بالزمان محدَث بالذات**. وقد عبّر

---

= مقالة أولى، فصل ١٩، ومقالة ثانية، ، فصل ١٤؛ والإشارات، ج ٣، ص ٨٥ ــ ١١٢.

(١) النّجاة، الإلهيّات، مقالة أولى، فصل ١٩.

(٢) قوله «ليس» معناه لا شيء، «وأيس» معناه شيء.

(٣) النّجاة، الإلهيّات، مقالة أولى، فصل ١٨.

«الفارابي» عن فكرة مماثلة في قدم العالم إذ قال: «والأوّل هو الذي عنه وُجد (العالم)، ومتى وجد للأوّل الوجودُ الذي هو له لزم ضرورة أن يوجَد عنه سائرُ الموجودات»[1]. على أنّ «ابن سينا» وسّع هذه الفكرة ووضّحها بحيث صار ردّ «الغزالي» في «التهافت» موجَّهاً إلى «ابن سينا» بخاصّة. ونوجز أدلّة «ابن سينا» على قدم العالم بما يلي:

١ ــ لمّا كان الله ثابت الوجود، فإمّا أن يوجد عنه العالم أزلاً، وإمّا أن لا يوجد أبداً[2].

٢ ــ في حال تمام العلّة لا يمكن تأخُّر صدور المعلول عنها إلاّ لعلّة ثالثة مانعة[3].

٣ ــ تخصيص وقت دون آخر لخلق العالم هو تسليم بوجود الزمان، وهذا خُلْف[4].

٤ ــ العالم ممكن الوجود أزلاً، فمادّته موجودة أزلاً[5].

٥ ــ إثبات حدوث العالم أمر ممتنع، فنكتفي بالقول إنّه ممكن الوجود وبحاجة إلى موجِد[6].

٦ ــ افتراض أزليّة العالم يجعل «الفاعل أفعلَ، لأنّه أدوم فعلاً»[7]. فافتراض القدم الزمانيّ أفضل بحقّ الباري من افتراض الحدوث الزمانيّ.

## ٣ ــ كيف يتم الإبداع؟

أخذ «ابن سينا» بنظريّة «أفلوطين» التي تضع أنّ التعقُّل إبداعٌ، والتي تلخَّص بقول «أفلوطين»: «من إدراك الواحد ذاتَه ينبثق العالم»[8]. فقال: «الأوَّل يعقل ذاته

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل السابع.

(٢) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٢١؛ والإشارات، ج ٣، ص ١١٧.

(٣) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٢١؛ والإشارات، ج ٣، ص ١١٠.

(٤) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٢١.

(٥) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ١٩.

(٦) النّجاة، الإلهيّات، مقالة أولى، فصل ٢١؛ والشفاء، مقالة ٦، فصل أوّل.

(٧) النّجاة، الإلهيّات، مقالة أولى، فصل ٢٢. قارن مع ابن رشد، تهافت التهافت، مسألة أولى.

(٨) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، أفلوطين.

التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود. . . ويلزم عمّا يعقله. . . أن يحصل وجودُ الكلّ على مقتضى معقوله، فإنّ الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها علمٌ وقدرة وإرادة»[1]؛ وما يصدر عن التعقّل الإلهيّ لا يصدر على سبيل القصد (فيكون له غاية) ولا على سبيل الطبع (فيكون مكرهاً) بل على سبيل المعرفة والرضا، «فالأوّل راضٍ بفيضان الكلّ عنه»[2]. ولأنّ الله واحد فلا يصدر عنه إلاّ واحد، ولأنّ الله غير مادّة فلا تصدر عنه المادّة، «بل المعقول الأوّل عقلٌ محض لأنّه صورة لا في مادّة، وهو أوّل العقول المفارقة»[3].

وهذا المعقول الأوّل واجب الوجود بغيره وممكن بذاته. يدرِك الله ويدرك ذاته. فمن إدراكه الأوَّلَ يصدر عنه عقل ثانٍ، ومن إدراكه ذاتَه على أنّه واجبٌ بغيره يصدر عنه صورة الفلك الأقصى التي هي نفس كليّة؛ ومن إداركه ذاتَه على أنَّه ممكن بذاته تصدر عنه جِرميّةُ الفلك الأقصى. «فتحت كلِّ عقل ثلاثة أشياء في الوجود»: عقل، ونفس، وفلك. «وكذلك الحال في عقلٍ عقل وفلكٍ فلكٍ حتى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا»[4]. وأخيراً، إنّ العقل الفعّال، بما يعقل من الأوّل، يلزم عنه وجودُ «الجواهر العقليّة المنقسمة المتكثِّرة بالعدد»[5]، أي النفوس الناطقة البشرية؛ وبما يعقل من وجوب وجودِه تلزم عنه الصور الطبيعيّة بما فيها النفوس الحيوانيّة؛ وبما يعقل من إمكان وجوده تلزم عنه الهيولى.

جمع «ابن سينا»، في نظريّته هذه، ما قاله «بطليموس» في علم الفلك، إلى ما قاله «أرسطو» في العقول المفارقة، إلى ما قاله «أفلوطين» في نظريّة الانبثاق. وكان أكثر تأثُّراً بـ «أفلوطين» من سلفه «الفارابيّ»، فجعل «العلَّة القريبة للحركة نفساً لا عقلاً»[6]، إذ

---

(١) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٢٩؛ انظر أيضاً الشفاء، الإلهيّات، مقالة ٩، فصل ٥.

(٢) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٢٩.

(٣) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٢٩.

(٤) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٢٩.

(٥) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٣١.

(٦) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ١٥ وفصل ٢٤، وكذلك الشفاء الإلهيّات، مقالة ٨، فصل ٣. .

العقل ليس شيئاً آخر سوى «جانب من النظام الكونيّ العامّ»[١]. وبكلام آخر، العقل مبدأ النظام، والنفس قوّة محرِّكة وفق النظام العقليّ، والمادّة هي التي تقبل هذه الحركة. ولذلك كان في كلّ مرتبة وجوديّة ثلاثة أشياء: عقل ينظِّم، ونفس تحرِّك، وجِرمٌ يتحرّك. وعلى ذلك فمراتب الموجودات أربع دون الله:

- **الجواهر المفارقة**، وهي العقول السماويّة مبدأ للنظام الكونيّ.
- **الصور الروحانية**، وهي نفوس الأفلاك مبدأ الكمال والحركة.
- **الهيولى**، وهي الموضوع الذي توجد فيه (لا به) الصور الطبيعيّة.
- **الأعراض**، وهي الكيفيّات التي تتعاقب على الجوهر الواحد من غير أن تؤثّر في ماهيّته[٢]. وأمّا الله فإنّه محرِّك الكلّ «على سبيل التشويق»، لأنّه غاية الغايات[٣].

والآن، هل سَلِمت نظريّة «ابن سينا» الفيضيّة من التناقض؟

انتقد «ابن سينا» النظريّة القائلة بالخلق الإراديّ[٤]، واستعاض منه بما قدّمناه الآن. فقال «الغزاليّ» مخاطباً الفلاسفة: «كيف لا تستحيون من أنفسكم في قولكم إنّ كون المعلول الأوّل ممكن الوجود اقتضى وجودَ جِرم الفلك الأقصى!... وما الفصْلُ بين هذا وبين قائل: عُرف وجودُ إنسان وأنّه ممكن الوجود... فقال يلزم من كونه ممكنَ الوجود وجودُ فلك! فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع»[٥]. والحقّ أنّه يصعب علينا الاقتناع، ولو منطقيّاً، بما قاله الفلاسفة في هذا الباب. فإذا كان لا يصدر عن الواحد إلاّ الواحد، فليقولوا بوحدة الوجود، إلاّ إذا فهمنا الفيض مجرّد تحريك من غير أن يدخل فيه شيء من معنى الإبداع، فنعود إلى «أرسطو» ثمّ نستغني عن العقول الأرسطيّة فنعود إلى الفلسفة الطبيعيّة المادّية، فلا يبقى ذرّة من الفلسفة السينوّية بكاملها.

---

(١) Quadri, La Philosophie Arabe dans L'Europe Médiévale. P. 104.

(٢) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٣.

(٣) الشّفاء، الإلهيّات، مقالة ٩، فصل ٣.

(٤) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ثانية، فصل ٢١؛ والإشارات، ج ٣ ص ١١٧.

(٥) الغزاليّ، تهافت الفلاسفة، المسألة الثالثة.




## ٤ ــ هل يعلم الله الوجودَ؟

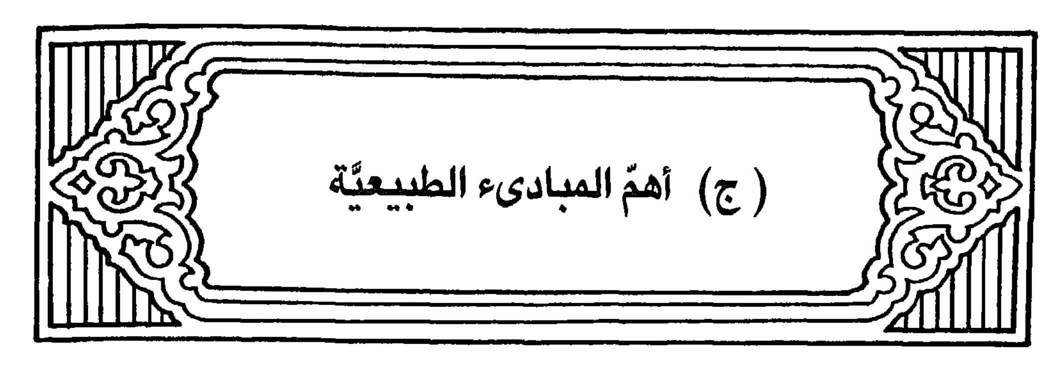
فإذا صرفنا النظر عن هذه الصعوبات وجدنا «ابن سينا» يؤكِّد أنّ الله هو مبدعُ العالم، وأنّه يدرك ما أبدعه، «فواجب الوجود إنّما يعقل كلّ شيء على نحو كلّي، ومع ذلك فلا يعزُب عنه شيء شخصيّ، فلا يعزُب عنه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض». ويضيف موضحاً: «الأوّل يعلم الأسباب ومطابقاتها، فيعلم ضرورةً ما تتأدّى إليه... فيكون مدركاً للأمور الجزئيّة من حيث هي كليّة»[1].

بكلام آخر، إنَّ الله سبب لنظام الوجود، فهو يدرك ذاته كذلك، فيدرك ما يترتَّب على هذا النظام، فيحيط علمُه بكلّ الوجود من غير أن يخرج من ذاته ويدرك الجزئيّات المتغيِّرة من غير أن تتغيَّر ذاته. وهذه القضيّة أيضاً ستكون موضوع تكفير للفلاسفة من قِبَل «الغزاليّ»[2].

• • •

(١) النّجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ١٨.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المسألة ١٢.



## (ج) أهمّ المبادىء الطبيعيّة

### ١ ـ تعريفات

عرّف «ابن سينا» العلم الطبيعيّ بأنّه «صناعة نظريّة... وموضوعه الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيُّر»[١]. وهذا التعريف العامّ يشمل فلسفة الطبيعة كما يشمل الطبيعيّات بحصر المعنى. ومن الواضح أنّنا هنا نقتصر على المبادىء العامّة التي هي من باب فلسفة الطبيعة لا من باب الطبيعيّات، وهي مبادىء يمكن استنباطُها من العلم الكلّي الذي ذكرناه سابقاً. فلنأخذ بعض التعاريف:

* **الجوهر الجسميّ**. يقال جوهر جسميّ لكلّ كائن طبيعيّ يتّصف بالأقطار الثلاثة، أي له مقدار، وهو بالضرورة مركّب من «مبدأين فقط، أحدهما المادّة والآخر الصورة»[٢].

* **المادّة**. وحدُّ المادة أنَّها الموضوع الذي توجد فيه الصورة، وهي بذاتها مجرّد قابليّة وإمكانيّة وجود، ومبدأ انفعال لا فعل[٣].

* **الصُّورة**. هي ما يجعل المادّة موجودة بالفعل؛ «فالصورة قبل المادّة بالطبع والعلِّيَّة»[٤]. أمّا من حيث قابليّة التغيّر فإنّنا نميّز ناحيتين في كلّ جوهر جسميّ تابعتين لمبدأَي المادّة والصورة، وهما الوجود بالفعل والوجود بالقوّة.

* **والوجود بالفعل** هو الوجود الحاصل للجوهر الجسميّ في الآن؛ وأمّا **الوجود**

---

(١) النّجاة، الطبيعيّات، مقالة أولى، فصل أوّل.

(٢) النّجاة، الطبيعيّات، مقالة أولى، فصلّ أول.

(٣) الشّفاء، الإلهيّات، مقالة ٨، فصل ٣، والنجاة الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ١٥.

(٤) النّجاة الطبيعيّات، مقالة أولى، فصل أوّل.

بالقوّة فهو الذي يمكن أن يحصل بالنظر إلى ماهيّة الموجود الحاصل وقابليّته للتغيُّر. والوجود بالفعل تابع للصورة، والوجود بالقوّة تابع للمادّة، ولذلك كان الوجود بالفعل أسبق من الوجود بالقوّة، وكانت الصورة أشرف من المادّة. وقد أكَّد «ابن سينا» على أزليّة المادّة، وعنده «أنّ كلّ ما كان، بعدما لم يكن، فلا بدّ من مادّة موضوعة يوجد فيها»[1].

* **الحركة**. هي انتقال الشيء من حالة أولى إلى حالة ثانية هو فيها موجود بالقوّة. وكلّ حركة طبيعيّة هي دليل نقص (أوّلها وجود بالقوّة)، وهي سعي إلى الكمال (آخرها وجود الفعل)[2]. ولمَّا لم يكن الجسم متحرِّكاً من ذاته «فإذاً كلّ حركة فلها علَّة محرِّكة»[3]. فلا حركة من غير محرِّك، أو لِنَقُلْ مع أرسطو: «لا شيء ينتقل من حال وجود بالقوّة إلى حال وجود بالفعل من ذاته». وينبغي أن تكون الحركة الطبيعيّة على خطّ مستقيم، لأنّ «كلّ ميل طبيعيّ فعلى أقرب مسافة»[4]. ولذلك كان مبدأ الحركة السماويّة المستديرة، مبدأ نفسيّاً، «أي قوّة محرِّكة بالاختيار والإرادة»[5].

* **العلل**. هي أربع كما هي عند أرسطو: العلَّة المادّية، والعلَّة الصوريّة، وقد مرّ معنا تعريفهما؛ ثمّ العلَّة الفاعليّة، وهي الدافعة بالجسم إلى الحركة، وهي غير الجسم المتحرِّك؛ والعلَّة الغائيّة، وهي سبب لانتظام الحركة الطبيعيّة[6].

* **الزمان**. هو «مقدار الحركة... وهو كمٌّ متَّصل تنتهي قسمته إلى ما نسمّيه آنات... ولهذا لا يُتصوَّر الزَّمان إلاَّ مع الحركة، ومتى لم يُحَسَّ بحركة لم يُحَسَّ بزمان»[7].

---

(١) النَّجاة، الطبيعيّات، مقالة ٢، فصل أوّل.
(٢) النَّجاة، الطبيعيّات، مقالة ١، فصل ١.
(٣) النَّجاة، الطبيعيّات، مقالة ٢، فصل ٢.
(٤) النَّجاة، الطبيعيّات، مقالة ٢، فصل ٣.
(٥) النَّجاة، الطبيعيّات، مقالة ٢، فصل ٣.
(٦) النَّجاة، الطبيعيّات، مقالة ٢، فصصل ٣ وما بعده.
(٧) النَّجاة، الطبيعيّات، مقالة ٢، فصل ٩.

* **المكان**. هو ناتج عن مُحاذاة الأجسام لبعضها، وهو لا صفة له من ذاته لأنّه عَرَض ناتج عن الالقتاء بين سطوح الأجسام؛ ولذلك «أقول لا وجود للخلاء ولا لمقدار ليس في مادّة»[1].

## ٢ ــ حدوث الكائنات الطبيعيّة

أمّا الكائنات الطبيعيّة، بطبقاتها، فإنّها تحدث عن تأثير العقل الفعّال من جهة، وقابليّة المادّة من جهة ثانية. أمّا عن أثر العقل الفعّال فلأنّه مصدر الحركات في عالمنا الطبيعيّ، ولا شيء يحصل إلاّ نتيجةً للتغيُّر، وبالتالي بسبب الحركة. ولذلك قيل في العقل الفعّال إنّه واهب الصور من غير أن يَلتفت إلى عالمنا الأرضيّ، إذ «ما أقبح ما يقال من أنَّ الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها!»[2] والحركة تنتقل من الأجرام السماويَّة إلى عالمنا الأرضيّ بوساطة الأثير (مادّة لطيفة غير منظورة افترضها القدماء) الذي يملأ الفضاء الكونيّ، فتحصل اختلاطاتٌ متفاوتة الاستعداد في العناصر الطبيعيّة، فتكتسب بفعل الحركة صفاتٍ جديدة، أي صوراً جديدة.

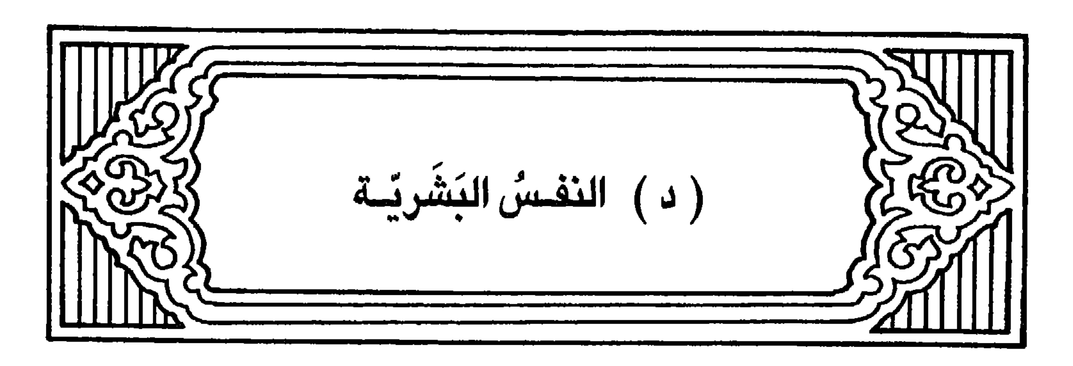
فكلّ ما يجري في عالمنا خاضع لمبدإ السببيّة الضروريّ، لأنّ النظام الفلكيَّ الثابت لا يترك مجالاً للصدفة أو لخرق العادة. فلنفهم، إذاً، أنَّ النظام الطبيعيّ عند «ابن سينا»، مع افتراض العقول والنفوس الفلكيّة، يبقى، إلى حدّ بعيد، نظاماً مادّيّاً آليّاً يخضع لضرورة السببيّة الطبيعيّة. وهذه النظريّة أثارت المتكلّمين الأشاعرة على الفلاسفة، وخاصّة «الغزاليّ»، في المسألة السادسة عشرة من كتاب «تهافت الفلاسفة».

• • •

---

(١) النّجاة، الطبيعيّات، مقالة ٢، فصل ٩.

(٢) الإشارات، ج ٣، ص ١٥٠.




## ١ ــ أهميَّة دراستها، وإثبات وجودها بصورة عامَّة

قال «ابن سينا»: اتَّفق الحكماء والأولياء على أنَّ «من عرف نفسه عرف ربَّه... ومن عجز عن معرفة نفسه فأخْلِق به أن يعجز عن معرفة خالقه»[١]. فالحكمة الصحيحة تبدأ بمعرفة النفس حسب الوصيّة السقراطيّة: «إعرف نفسك». وقد خصّص الشيخ الرئيس لدراسة النفس الإنسانيّة من مصنَّفاته مقدارَ ما خصّص لدراسة الجسم أو أكثر، فلم يخلُ من الإشارة إلى النفس واحدٌ من كتبه الفلسفيّة، فضلاً عن الرسائل الكثيرة التي لم تعالج إلاّ هذا الموضوع. وتُعَدّ الدراسات النفسيّة عند «ابن سينا» من أوسع الدراسات القديمة، وأعمقها، وأبعدها أثراً في فلاسفة القرون الوسطى إن في الشرق أو في الغرب.

ويحتم علينا «ابن سينا» أن نبدأ دراسة النفس بإثبات وجودها، فيقول: «مَن رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدَّم فيثبت أوّلاً أنيّته، فهو معدود عند الحكماء ممَّن زاغ عن محجَّة الإيضاح»[٢] على أنّ الإثبات الكامل والواضح لا يمكن أن نقوم به إلاَّ بعد دراستنا وظائف النفس الإنسانيّة. ولهذا نكتفي في هذا المكان ببرهان الحركة المستمَدّ من المبادىء الطبيعيّة، والذي يثبت وجود نفس في كلّ جسم حي دون التطرُّق إلى ماهيَّتها. فقد عرفنا من تلك المبادىء أنّ الجسم من ذاته لا يتحرّك. وعليه، فالأجسام المتحرِّكة صنفان: إمّا أن تكون حركتها لا من ذاتها بل من قوّة من خارج، وهذه حال الجمادات؛ وإمّا أن تكون لها، فضلاً عن هذا النوع الأوّل، حركة ذاتيّة، وهذه هي حال

(١) مبحث عن القوى النفسيَّة، ص ١٤٧ ــ ١٤٨.

(٢) مبحث عن القوى النفسيَّة، فصل أوّل.

النباتات والحيوانات والإنسان والأجرام السماويّة. فلهذه الأجسام قوى خاصّة تحرّكها من داخل، وهذه القوى هي التي نسمّيها نفوساً[1].

## ٢ ــ تعريفها ومراتبها

لمّا لم يكن باستطاعتنا أن نعرف القوى النفسيّة إلاّ من خلال الأجسام أوّلاً، وجب أن يُذكَر الجسمُ في تعريف النفس: «إنّها كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ له الحياة بالقوّة». على أنّ علاقة النفس بالجسد يمكن أن تكون علاقة عَرَضيّة، كما يمكن أن تكون علاقة جوهريّة. ولهذا تُعتبرُ النفس من وجهات نظر مختلفة، وتسمّى بأسماء مختلفة، تبعاً لهذه الاعتبارات. قال: «ابن سينا»: «إنّ الشيء الواحد يقال له قوّة، ويقال له صورة، ويقال له كمال... فالنفس **قوّة** بالقياس إلى فعلها، **وصورة** بالقياس إلى المادّة الممتزجة ــ إن كانت نفساً منطبعة في مادّة ــ **وكمال** بالقياس إلى النوع الحيوانيّ أو الإنساني... فأمّا **بحسب جوهرها** الذي يخصّها، والذي تفارق به، فلا نسمّيها نفساً إلاّ باشتراك الاسم والمجاز؛ والأشبه أن يكون اسمها الخاصّ بها حينئذٍ: العقل، لا النفس»[2].

تأثّر «ابن سينا» بكتاب النفس لـ «أرسطو»، كما تأثّر بمذهبه الإسماعيليّ، وبالنزعة الأفلاطونيّة الروحانيّة، فكانت محاولته هذه للجمع بين تعريفَي «أرسطو» و «أفلاطون» للنفس الإنسانيّة. والحقّ أنّه لا يستطيع أن ينكر الأثر والتأثّر بين النفس والجسد، كما لا يستطيع أن يصرف النظر عن الأفاعيل الخاصّة بالنفس التي تبيِّن استقلالها عن الجسم. ولهذا السبب اعتبر الشيخ الرئيس أنّ تعريف «أرسطو» لها تعريف جُزئيّ ينظر إلى علاقتها بالجسم لا إلى طبيعتها؛ وأمّا التعريف الأفلاطونيّ القائل إنّها جوهر روحيّ، فهو جزئيّ أيضاً، وينظر إلى طبيعتها الخاصّة دون ارتباطها بالجسم. فوجب أن نكمل الواحد بالآخر.

---

(١) مبحث عن القوى النفسيّة، فصل ٢، والنجاة، مقالة ٦.

(٢) رسالة في أحوال النفس، فصل أوّل، ص ٤٨.

فإذا أخذنا النفس كجنس واحد واعتبرنا علاقتها بالجسم، كان لنا ثلاث مراتب من النفوس الطبيعيّة لها التعاريف التالية:

١ ـ **النفس النباتية**، وهي كمالٌ أوّل لجسم طبيعيّ آليّ، له الحياة بالقوّة من جهة ما ينمو ويغتذي ويتكاثر.

٢ ـ **النفس الحيوانيّة**، هي كمالٌ أوّل لجسم طبيعيّ آليّ، له الحياة بالقوّة من جهة ما يحسّ ويتحرَّك بالإرادة.

٣ ـ **والنفس الإنسانيّة**، وهي كمالٌ أوّلٌ لجسم طبيعيّ آليّ، له الحياة بالقوّة من جهة ما يدرك المعقولات ويفعل الأفاعيل الكائنة بالتروّي والاختيار[١].

ويتبيَّن لنا من هذه التعاريف أنّ النفس، من حيث ماهيَّتها، واحدة، فلا تمييز في النوع الواحد بين نفس ونفس أخرى، وإنّما هذا التمييز هو نتيجة الوجود الفرديّ لا الوجود النوعيّ. ومبدأ الفردانيّة في رأي «ابن سينا»: المادة دون الصورة والكمال.

## ٣ ـ حدوث النفس وبطلان تناسخها

والآن، هل وجدت النفس الإنسانية قبل البدن، أم معه، أم بعده؟ قال «ابن سينا»: «النفس متَّفقة في النوع والمعنى»[٢]، وهذا ما أشرنا إليه من أنَّنا لا نستطيع أن نميِّز نفساً إنسانيّة من نفس إنسانيّة أخرى من حيث الكمالُ الأوّل والماهيّة المشتركة للجميع. فلذلك محالٌ أن توجد النفوس قبل البدن، إذ لو وُجدَت نفوس كثيرة فبمَ تتمايز من بعضها؟! فلا يمكن إلّا أن تكون واحدة، وإذا فرضناها واحدة، وهي جوهر روحيّ بسيط لا ينقسم، فينبغي أن توجد نفس واحدة في أجسام الناس جميعاً، «وهذا بَيِّنٌ سقوُطه بنفسه».

خلاصة القول: **لا يمكن أن توجد نفس قبل البدن.**

---

(١) رسالة في أحوال النفس، الفصل الأوّل.

(٢) راجع لهذا الفصل: الشفاء، مقالة ٥، فصل ٣؛ والنجاة قسم الطبيعيّات، مقالة ٦، فصل ١٥؛ ورسالة في أحوال النفس، فصل ٨.

وكذلك، **لا يمكن أن توجد النفس بعد البدن،** لأنّ البدن لا يتكوّن إلّا بوظيفتَي الاغتذاء والنموّ، وهما من فعل النفس فيه. فليتّضح، إذاً، أنّه «**تحدث نفسٌ كلما حدثت مادّة مستعدّة لقبولها**»، وتلك المادّة هي بدن بالقوة تصير بدناً بالفعل بحدوث النفس فيها.

وإذ خالف «ابنُ سينا» «أفلاطونَ» في هذه القضيّة، فهو يخالفه أيضاً في مذهبه التناسخيّ، أي في قوله إنَّ النفس تنتقل من بدن إلى بدن[1]. ويستند في برهانه هذا إلى مبادئه الطبيعيّة التي تحتم حدوث نفس كلّما حدثت المادّة المستعدّة لقبولها. فلو سلّمنا بانتقال النفوس من جسد إلى جسد صار في بعض الأبدان نفسان، وهذا باطل بدليل ما يعرفه كلّ إنسان من ذاته. وإذا قيل: هناك نفس نشعر بها وأخرى ليس لنا بها شعور، أجاب «ابن سينا» بأنّ النفس التي لا نشعر بوجودها لا تعلُّق لها بالبدن، فهي إذاً ليست موجودة فيه!

## ٤ ـ وحدة النفس وتعدّد وظائفها

ولنأتِ الآن إلى توضيح الوظائف النفسيّة؛ إنّنا نؤثر استعمال هذا التعبير على تعبير «قوى النفس»، أو «ملكات النفس»، وخاصّة «أقسام النفس»، لما جرّت إليه هذه التعابير المستعارة من خطأ في فهم فكرة «ابن سينا» الحقيقيّة؛ فقد خُيِّل لمعظم القدماء والمعاصرين أنّ «ابن سينا» يقول بشيء من الاستقلال بين وظائف النفس المختلفة، في حين أنَّ الشيخ الرئيس ينتقد القائلين بأقسام في النفس[2]، ويؤكِّد على وحدتها الجوهريّة، بالرغم من تعدّد وظائفها؛ يقول: «والنفس الناطقة، إذا أقبلت على العلوم، سُمّي فعلُها عقلاً، وسُمِّيت بحسبه عقلاً نظريّاً، وإذا أَقبلت على قهر القوى الذميمة... سُمّي فعلها سياسة، وسُميّت بحسبه عقلاً عمليّاً، وقد تستعدّ القوّة النطقيّة في بعض

---

(١) راجع لهذا الفصل: الشفاء، مقالة ٥، فصل ٤؛ والنجاة، مقالة ٦.، فصل ١٧؛ ورسالة في أحوال النفس، فصل ١٠.

(٢) انظر انتقاده «أفلاطون» في: رسالة أحوال النفس، فصل ٩.

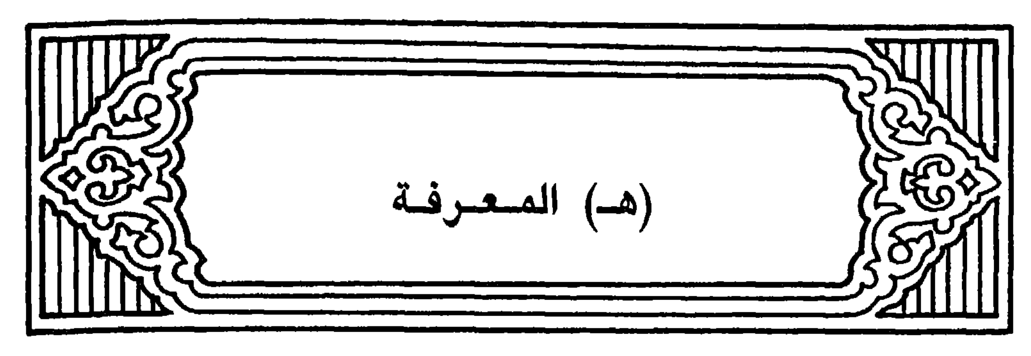
الناس. . . للإلهام والوحي. . . وتسمّى بحسبه روحاً مقدّساً. . .»[1].

ثمّ إذا تحدّث «ابن سينا» عن الوظائف النفسيّة، فغرضه من هذا الحديث ليس مجرّد الوصف لما يعرفه كلّ واحد من ذاته، وإنَّما غرضه التنبيه إلى النظام الكامل الموجود في الطبيعة الإنسانيّة، بحيث نجد الوظائف المختلفة كأنَّها تسعى كلّها إلى غرض واحد، **والغرض هنا هو حفظ النوع والاستمرار في الوجود**، فلا توجد قوّة معطَّلة في الإنسان، إذ «لا شيء معطَّل في الطبيعة»[2].

● ● ●

(١) رسالة أحوال النفس، فصل ٧ وما بعده.

(٢) رسالة فى أحوال النفس، فصل ٢



# (هـ) المعرفة

مسألة المعرفة عند ابن سينا، هي من المسائل الفلسفيّة المعقّدة والتي خصّها الشيخ الرئيس بدراسات مفصّلة في مصنّفات كثيرة، أهمّها كتاب الشفاء ثم كتاب النجاة، ثم الإشارات والتنبيهات حيث كلام كثير حول المعرفة الإشراقيّة. ويمكن اختصار الموضوعات المتعلّقة بالمعرفة بالأسئلة التالية:

١ ــ ما درجات المعرفة وما أدواتها؟

٢ ــ ما مراتب التجريد التي تمرّ بها الصورة في انتقالها من المحسوس إلى المعقول؟

٣ ــ ما قيمة المعرفة عموماً، والمعرفة العقليّة بشكل خاصّ؟

٤ ــ ما موقع نظريّة ابن سينا في المعرفة بالقياس إلى سائر النظريّات الفلسفيّة؟

٥ ــ هل ثمّة مجال للمقارنة بين ابن سينا والفارابي؟

## ١ ــ درجات المعرفة وأدواتها

حدّ المعرفة أنها العلم الذي يتمّ لنا بما نحسبه أنه ماهيّة الشيء وحقيقته. ومن الواضح أن العلم بالماهيّة والحقيقة لا يحصل في العادة دفعةً، بل ثمّة درجات يمرّ بها وأدوات يحتاج إليها. وقد جعل ابن سينا درجات المعرفة ثلاثاً هي: المعرفة الحسّيّة، والمعرفة العقليّة والمعرفة الإشراقيّة. وأما أدواتها فهي الوظائف النفسيَّة الكثيرة ابتداءً من القوى الحاسّة وانتهاءً بالقوّة الناطقة وبالحدْس والإشراق. وسنقتصر في بحثنا هذا على الوظائف التي لها علاقة مباشرة بالإدراك، مهملين الوظائف النباتيّة من الاغتذاء والنموّ وتوليد المثل، وكذلك وظائف التحريك الحيوانيّة لعدم تعلّقها المباشر بموضوعنا الحاضر.

**( أ ) المعرفة الحسّيّة أو الإدراك الحسّيّ:**

يتم الإدراك الحسّيّ على مستويين:

**إدراك ظاهر**، يحصل بواسطة الحواسّ الخمس الظاهرة.

**وإدراك باطن**، وله مراكزه الخاصّة في بطون الدماغ.

١ ــ **الإدراك الظاهر**. أساس الإدراك الظاهر قوّتان:

**القوة الذوقية، والقوة اللمسيّة**، إذ لا بدّ منهما للحيوان المتحرِّك لتمييز الضارّ من النافع «والبواقي نوافع غير ضروريَّات».

والإحساس يحصل عن طريق التماسّ المباشر بين القوّة الحاسَّة والشيء المحسوس، إلاَّ في الإبصار؛ فهنا، لا ينتقل الشيء المحسوس إلى القوَّة الحاسَّة، ولا يخرج من القوَّة الحاسَّة شيءٌ يؤثِّر في المحسوس ــ كما زعم «أفلاطون» ــ ولكن، تحت تأثير الضوء، ينتشر من الأشياء أشباح دقيقة «تصادف العين وتنطبع في الرطوبة الجليديَّة» فتؤثِّر في عصب الإبصار، وينتقل هذا الأثر إلى الدماغ.

ويفصِّل «ابن سينا» الكلام على السمع والذوق والشمّ بطريقة قريبة ممَّا نعرفه اليوم.

ثمَّ يأتي إلى اللمس فيقول مع «أرسطو» إنَّه حاسَّة مركَّبة من أربع حواسّ، على أنّ اجتماعها في مواضع واحدة يوهم أنَّها واحدة. وهذه الحواسّ الأربع هي: قدرة على التمييز بين الحارّ والبارد، ثمَّ قدرة على التمييز بين الرطب واليابس، فقدرة على التمييز بين الخشن والأملس، فقدرة على التمييز بين الصلب واللَّيِّن. وكلٌّ واحدة من الحواسِّ الخمس تدرك «بتوسّط مُدرَكِها الحقيقيّ أشياء أُخَرَ خمسةً وهي: الشكل، والعدد، والعِظَم، والحركة، والسكون». وأخيراً إنَّ كلَّ هذه الإدراكات وُضعت في الحيوان «ليصلح له بها أسباب الحركة، فتستقيم الحياة الحيوانيَّة في طلب النافع واجتناب الضارّ»[1].

٢ ــ **الإدراك الباطن**. غير أنَّنا لم نتحدّث عن الإدراك الظاهر إلاَّ على سبيل

---

(١) مبحث عن القوى النفسيَّة، فصل ٥ و ٦.

المجاز، لأنّ الإدراك لا يحصل بالآلة الظاهرة، فهي وسيلة فحسب لنقل المؤثِّرات الحسِّيَّة إلى المراكز الباطنة. وتبتدىء هذه المراكز **بالحس المشترك**، ومركزه في أوّل التجويف المقدَّم من الدماغ، وعنده تجتمع ــ حسب رأي «ابن سينا» ــ الأعصاب الآتية من الحواسّ الخمس الظاهرة. وبالحسّ المشترك يحصل **الشعور** بما يحسّ به الحيوان، فنصل إلى أوّل ظاهرة نفسيّة بالمعنى الدقيق لأنّنا ننتقل من مجرّد **انطباع مادّي** في الحواسّ الظاهرة، إلى **انطباع نفسيّ** في الحسّ المشترك.

والحسّ المشترك، إذ يجرّد الصور نوعاً من التجريد عن مادّتها، لا يحتفظ بها، فتنتقل إلى **القوة المصوِّرة** المرتَّبة في آخر التجويف المقدّم من الدماغ، حيث تُحفظ، فيستفيد الحيوان من التجربة.

ثمَّ إنّ تكيُّف الحيوان وفق الظروف الجديدة يفترض إمكان تركيب هذه الصور مع بعضها، وفصلها عن بعضها، ما يؤدي إلى إحداث أشكال جديدة. وهذه هي وظيفة **القوة المتخيِّلة** المرتّبة في أوّل التجويف الأوسط من الدماغ. غير أنّ هذه القوّة عند الحيوان لا تعمل إلاَّ بحضور المحسوسات، وأمَّا عند الإنسان فأكثر ما تعمل بعد غيبة المحسوسات عن الحسّ؛ ولذلك فهي تسمَّى عند الإنسان **مفكِّرة**.

وكان ضروريّاً أيضاً أن يكون للحيوان، بإزاء قدرته على تمييز الصور وحفظها وتركيبها، قدرةٌ على إدراك ما تعنيه هذه الصور ــ «كإدراك الشاة لمعنى العداوة في الذئب»[1] ــ وهي الآن وظيفة **القوة الوهميّة** أو الواهمة. وإذ أجاد «ابن سينا» وصف هذه القوّة فإنه قد أساء تسميتها وتسمية ما تعمل، فقال «**إنها تدرك المعاني الجزئيّة**»، فخيّل لبعضهم أنَّ هناك شبهاً بينها وبين القوّة العاقلة التي تدرك المعاني الكلّيّة[2]. ولكنَّ هذه القوّة الواهمة المرتّبة في آخر التجويف الأوسط من الدماغ لا تدرك المعاني إنما تُملي على الحيوان سلوكاً معيّناً في ظروف معيّنة فتبقى مرتبطة بالجزئيّات الحسيّة. وأخيراً يأتي دور **القوة الحافظة ــ الذاكرة** وهي تحتفظ بما يتأدّى إليها من القوّة الواهمة. ويبدو من

---

(١) راجع لهذا الفصل: النجاة، الطبيعيّات، مقالة ٦؛ والشفاء، الفنّ السادس من الطبيعيّات؛ ورسالة في أحوال النفس؛ ومبحث عن القوى النفسيّة؛ ورسالة في معرفة النفس الناطقة.

(٢) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، المسألة ١٨.

بعض كلام «ابن سينا» في تفسير الرؤى والتخيّل[1] أنّه عرف قوانين ترابط الصور، وهي المشابَهة والتضادّ والاقتران التي ذكرها «أرسطو» في كتاب النفس، ولكنّه لم يوسّع الكلام فيها كما وسّعه في الوظائف التي ذكرناها.

وعلى الجملة فهذه الوظائف كافية، في نظر «ابن سينا»، لتمام النوع الحيوانيّ وهي غاية فيه. «وأمّا في النوع الناطق، فإنما وُضعت ليتهيّأ له بها إصلاح النفس الناطقة العاقلة الدرّاكة»[2].

هكذا تنتهي المعرفة الحسّيّة في أرقى أنواع الحيوان عند القوّة الحافظة ــ الذاكرة، وما يختزنه الذهن من صور جزئيّة تصله عن طريق الحواس الظاهرة. غير أن هذه الصور ليست معرفة بالماهيّة، بل هي فقط انطباعات جزئيّة تخصّ الموجودات فرداً فرداً. إلاّ أنها إذ تُجمع في الذهن وفق قوانين التشابه والاقتران وما إليهما، تهيِّىء الإنسان لأن يأخذ منها الإدراك العقليّ الذي هو علم بالماهيّة. فهي إذاً معرفة عقليّة بالقوّة. فكيف تصير معرفة عقليّة بالفعل؟

**(ب) المعرفة العقليّة أو الإدراك العقليّ:**

المعرفة العقليّة هي إدراك الصّورة الكلّيّة المعبِّرة عن ماهيّة الموجودات. والعقل، في الأساس، هو هذه القدرة على إدراك الصور الكلّيّة المجرّدة عن المادّة تمام التجريد. إلاَّ أن ابن سينا جعل القوّة الناطقة أي العقل، على ناحيتين: عقل عمليّ وعقل نظريّ. «وكل واحد منهما يُسمّى عقلاً باشتراك الاسم» لأن لفظ العقل، إذا قيل على العقل العمليّ، فإنّما يقال على سبيل المجاز. ومع ذلك، فلا بدّ من كلمة في العقل العمليّ لارتباطه بمعرفة الكثير من قواعد السلوك، قبل انتقالنا إلى العقل النظريّ.

١ ــ **العقل العملي**: إنه «مبدأ مُحرِّك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئيّة الخاصّة بالرويّة». على أن هذه الأفاعيل يمكن أن تَصْدُرَ عن قوّة النزوع الحيوانيّة، فتكون سبباً في الانفعالات النفسية ــ الجسميّة كالضحك والبكاء وحمرة الخجل وما أشبهها. ويمكن أن تصدر عن العقل العملي ذاته فتكون مبدأ للقواعد الأخلاقية المشهورة.

---

(١) الرسالة الأضحويّة في أمر المعاد.

(٢) مبحث عن القوى النفسيّة، فصل ٥.

وعند «ابن سينا» أنَّ هذه القوّة العمليّة يجب أن تكون مسلَّطة على القوى الحيوانيّة التي هي دونها، وخاضعة للقوّة العاقلة النظريّة التي هي فوقها. فتكون النفس الإنسانيّة موجودة في وسط بين طرفين، أو «بين جَنَبَتَين» بتعبير «ابن سينا»: جَنَبَة هي فوقها، وهي العالم الروحاني والعقول المفارقة؛ وجَنَبَة هي تحتها، وهي عبارة عن القوى الحيوانيّة والقوى البدنيّة. فيجب أن تكون النفس منقادة لما فوقها وقائدة ما دونها، أي أن تستمدّ المعرفة والنظام من العالم العلويّ، وتطبّقَ هذا النظام على مملكتها البدنيّة بالدرجة الأولى، ثمَّ على الحياة الاجتماعية، فتكون الأخلاق الزكيّة، وتكون السياسة الصالحة[1].

٢ ــ **العقل النظري**. وتعريف القوّة النظريّة أنّها القدرة على إدراك الصور الكليّة المجرَّدة عن المادَّة[2]. وهذه الصور، أي المعاني الكليّة المجرّدة، تُقسم من حيث مصدرها قسمين رئيسين: فإمّا أنّها ليست في مادّة أصلاً (كالمعاني الإلهيّة والرياضيَّة والمبادىء العقليّة)، وإمّا أنها صور في مادّة. فإذا كانت أصلاً مجرّدة عن المادة قبلتها القوّة العاقلة كما هي، إمّا بالحدْس، وإمّا عن طريق الاستنتاج المنطقيّ. وإذا كانت أوّلاً في مادَّة (كمعاني الحرارة والبياض. . .) فإنَّها لا تصل إلى العقل إلاَّ بعد عمليّة تجريد معقَّدة تبدأ بالحواسّ الظاهرة وتنتقل إلى القوى الباطنة التي مرّ ذكرها، وبعد ذلك تصل إلى القوّة الناطقة.

وهذه القوّة النظرية أو العقل النظريّ، على أنحاء. وذلك أنه أوّلاً عقل بالقوّة، ولكنّ «القوّة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير: فيقال قوّة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ولا أيضاً حصل ما به يخرج. . . ويقال قوّة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء، إلاَّ ما يمكّنه به أن يتوصّل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة. . . ويقال قوّة لهذا الاستعداد إذا تمّ بالآلة بأن يكون له أن يفعل متى شاء. . .

---

(١) راجع الشفاء، مقالة ١، فصل ٥؛ والنجاة، مقالة ٦، فصل ٣. انظر أيضاً: الفارابيّ، آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل ٢٤، وقارن هذه الفكرة بفكرة «أفلاطون» عن دور الفيلسوف في المدينة.

(٢) الشفاء، مقالة ١، فصل ٥؛ والنجاة، مقالة ٦، فصل ٣.

والقوّة الأولى تسمّى قوّة مطلقة وهيولانيّة، والقوّة الثانية تسمّى قوّة ممكنة، والقوّة الثالثة تسمّى ملكة، وربّما سُمّيت الثانية ملكة والثالثة كمال قوّة»[١].

وتفسير ما تقدم، أن العقل النظري يمرّ بمراتب:

ـ **رتبة العقل الهيولانيّ**: وهو الموجود بالقوّة المطلقة بتعبير ابن سينا. إنه الصفحة البيضاء التي لم يرتسم فيها شيء بعد من الصور، ولذلك شُبّه بالهيولى «التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور، وهي موضوعة لكلّ صورة»[٢] ولذلك شبّهه ابن سينا «بقوّة الطفل على الكتابة» وهو لم يعرف بعد الكتابة بالفعل ولا أدواتها. وواضح أن هذا العقل الهيولانيّ هو القوّة المشتركة للناس جميعاً والتي تجعل من كل كائن بشريّ إنساناً بالفعل.

ـ **رتبة العقل الممكن أو بالملكة**: وقد عرّف ابن سينا هذا العقل بأنه الذي حصل له «ما يمكّنه به أن يتوصّل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة» وشبّهه «بالصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف» أي أدوات الكتابة، ولكنه لا يعرف الكتابة بعد. ومعنى هذا الكلام أن العقل الممكن أو بالملكة هو الذي حصلت له «المعقولات الأولى، التي يُتوصَّل منها وبها إلى المعقولات الثانية. وأعني بالمعقولات الأولى، المقدّمات التي يقع بها **التصديق بلا اكتساب**... مثل اعتقادنا بأن الكلّ أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»[٣] ويشدّد ابن سينا على أن هذه المبادىء التي هي أدوات المعرفة العقليّة، لا يمكن أن تكون مستفادة من الاختبار. ويقول في ذلك: «الجوهر العقليّ، نجده عند الأطفال خالياً عن كلّ صورة عقليّة، ثمّ نجد فيه المعقولات البدهيّة من غير تعلّم ولا رويّة. فلا يخلو: إمّا أن يكون حصولها فيه بالحسّ والتجربة، وإمّا أن يكون بفيض إلهيّ. ولكن لا يجوز أن يكون حصول هذه الصورة العقليّة الأولى بالتجربة، **إذ التجربة لا تفيد حكماً ضروريّاً**... فهو إذاً والأولى، مستفاد

(١) كتاب النجاة، قسم الطبيعيات، المقالة السادسة، فصل ٤: في القوّة النظرية ومراتبها.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.

من فيض إلهيّ متّصل بالنفس النطقيّة»[1].

ـ **رتبة العقل بالفعل وبالملكة.** إن حصول المعقولات الأولى للعقل لا يعني حصول معرفة مكتملة، بل ما به تحصل هذه المعرفة. كأدوات الكتابة التي لا تفعل من ذاتها فعل الكتابة. فإذا حصلت المعاني في العقل، وأدرك ماهيّات الموجودات وصارت حاضرة فيه متى شاء طالعها، كان عقلاً بالفعل وعقلاً بالملكة أيضاً. وذلك مثل الكاتب الذي تعلّم فعل الكتابة فأصبح كاتباً بالفعل عند الممارسة، وكاتباً بالملكة إذا كان لا يكتب. وواضح أن انتقال العقل من هيولانيّ إلى ممكن ومن ممكن إلى عقل بالفعل، يحتاج دائماً إلى أثر العقل الفعّال.

ـ **رتبة العقل المستفاد:** ينتقل العقل النظريّ إلى درجة أرفع من كلّ ما تقدّم عندما تكون «الصور المعقولة حاضرة في العقل، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون عقلاً مستفاداً. . . وعند العقل المستفاد يتمّ الجنس الحيوانيّ، والنوعُ الإنسانيّ منه، وهناك تكون القوّة الإنسانية تشهبّهت بالمبادىء الأوّلية للوجود كلّه»[2].

ـ **الحدْسُ، أو العقل القدسيّ:** لم يتوقف ابن سينا، كما توقّف سلفه الفارابـيّ، عند رتبة العقل المستفاد، بل أضاف إلى الطريق التقليديّ لاكتساب العلوم طريقاً آخر هو الطريق الحدْسيّ[3] الذي خص به الأنبياء، والعارفين، والفلاسفة الحقيقيّين الذين يصلون إلى خالص المعرفة الإلهيّة. وإذ نعالج الآن الناحية النفسيّة من هذه المعرفة، نعود إلى الناحية الفلسفيّة العامّة والصوفيّة الإشراقيّة في فقرة آتية.

إنَّ المعرفة التي تبدأ بالجزئيّات وتنتهي إلى الكلّيّات بعمليّات تجريد معقَّدة، أو التي تضع المقدّمات وتستنبط النتائج بواسطة الحدود الوسطى، هو ما يسميّه «ابن سينا» «الفكرة»؛ وقد وضَّح الفرقَ بين هذا النمط من التفكير النظريّ التقليديّ والحدْس

---

(١) رسالة في أحوال النفس ص ١٧٦.

(٢) النجاة، مقالة ٦ من الطبيعيّات، فصل ٤.

(٣) راجع: الشفاء: مقالة ٥، فصل ٦، والنجاة، مقالة ٦، فصل ٥، والإشارات والتنبيهات ج ٢ ص ٣٧٨.

فقال: لعلَّك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدْس، فاسمع: أمَّا الحدْسُ فهو درجة خاصَّة من الاستعداد للاتِّصال بالعقل الفعَّال، ربّما اشتدَّت في بعض الناس بحيث لا يحتاجون إلى تخريج وتعليم، بل تصبح العلوم كأنَّها حاضرة في ذهنهم دفعة؛ «ويجب أن تسمَّى هذه الحال من العقل الهيولانيّ عقلاً قدسيّاً»[1].

فالحدْس ضرب من المعرفة المباشرة، أو هو نور ينبلج في الذهن دفعةً فينقلنا من المقدّمات إلى النتائج دونما حاجة إلى الحدود الوسطى التقليديّة. والحدْس يمتاز على الفكرة التقليديَّة بأنَّه أسرع حصولاً على النتائج، وهو أوضح من المعرفة التقليديَّة، وهو أيقن لوضوحه ولمصدره الإلهيّ. ولكنّ القوّة الحدْسيّة ليست لجميع الناس، فهي تنتهي من ناحية النقصان إلى من لا حدْس لهم البتَّة، كما تنتهي من ناحية الزيادة إلى من له حدْس في جميع المطلوبات أو أكثرها. والحدْس، إلى ذلك، هو أساس العلوم الإنسانيّة كلها، لأنّ المبادىء الأولى حدسيّة، ولأنّ العلوم «تنتهي لا محالة إلى حدوس، استنبطها أرباب تلك الحدوس ثمّ أدّوها إلى المتعلِّمين»[2]. ويمضي «ابن سينا» في وصف الحدْس، فيفسّر النبوّة بالرجوع إليه، فيقول: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيَّد النفس بشدّة الصفاء، وشدّة الاتِّصال بالمبادىء العقليّة المفارقة، إلى أن يشتعل حدْساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعّال في كلّ شيء... وهذا ضرب من النبوّة، بل أعلى مراتب النبوّة، والأولى أن تسمَّى هذه القوّة قوّة قدسيَّة، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانيَّة»[3].

وقد قرَّب بعضُهم كلامَ «ابن سينا» هذا من كلام «برغسون» في القوّة الحدسيَّة ونتائجها. غير أنَّنا نجد فرقاً جوهريّاً بين الفيلسوفين، لأنّ «ابن سينا» بقي في إطار الحدْس العقليّ (Intuition rationnelle) وجعل المعرفة الصوفيَّة نفسها ضرباً من المعرفة العقليّة، بينما أراد «برغسون» عزلَ العقل عن إدراك الحقائق الروحية والنفسية، وجعل الحدْس من طبيعة غير طبيعة العقل.

---

(١) النجاة، الطبيعيّات، مقالة ٦، فصل ٥.

(٢) النجاة، مقالة ٦، فصل ٥.

(٣) النجاة، مقالة ٦، فصل ٥.

(ج) المعرفة الإشراقيّة:

المعرفة الإشراقية ضرب من الإلهام القائم على التصوّف العقليّ. ولم ترد تسمية المعرفة الإشراقية عند ابن سينا نفسه، بل ما أورده هو «الحكمة المَشرقيّة». وقد اختلف الباحثون حول قراءة هذا التعبير: فقالوا: «الحكمة المَشرقيّة» نسبةً إلى أهل المشرق، وقالوا «الحكمة المُشرقيّة» نسبة إلى الإشراق. والظاهر من مقدمة كتاب «الشفاء» أن الكتاب الذي «لا يراعَى فيه جانبُ الشركاء في الصناعة... وهو كتابي «الفلسفة المَشرقيّة»[1]، أنّ «ابن سينا» قصد حكمة المَشارقة. وممّا يؤكّد ذلك ما ورد على لسان «شهاب الدين السُّهْرَوَرْديّ»، وهو من تلامذة «ابن سينا» وأتباعه، قال: «وأودعْنا علمَ الحقيقة كتابَنا المسمَّى بحكمة الإشراق، أحيينا فيه الحكمة العتيقة التي ما زالت أئمَّة «الهند» و «فارس و «بابل» و «مصر» وقدماء «يونان» إلى «أفلاطون» يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم»[2]. ولكنّ هذه الحكمة هي في الوقت نفسه حكمة إشراقية، لأنَّها تؤمن، كالمدرسة الإسكندرانيّة، بفيض العالم الروحانيّ على العالم العقليّ الإنسانيّ، فيصير الإنسان، بما يسيح عليه من عالم القدْس، «عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه، مشاهداً لما هو الحسْنُ المطلق والخير المطلق والجمال الحقّ»[3]. ولذلك كانت هذه الحكمة مشرقيّة في مصدرها، ولكنها إشراقيّة في غايتها ونهاياتها.

وهذا الضرب من المعرفة هو الطريق الأفضل لإدراك الأمور الغيبيّة والمسائل الروحانيّة. فالإشراق يجعل العالم الروحيّ كأنّه مشاهَد بالعيان، بل هو يفوق المشاهدة البصريّة وضوحاً ويقيناً. وقد مثّل ابن سينا على الفرق بين المعرفة العقليّة والمعرفة الإشراقيّة قال: «ونحن لا نعرف ذلك (العالم الروحي) بالاستشعار بل بالقياس، فحالنا عنده كحال الأصمّ الذي لم يسمع قطّ في عمره، ولا تخيّل اللذّة اللحنيّة، وهو متيقّن لطيبها»[4] وأصحاب المعرفة الإشراقية هم العارفون.

---

(١) الشفاء، المقدمة.

(٢) السُّهروردي، المشارع والمطارحات، القسم الطبيعيّ، فصل ٦. انظر أيضاً: المهرجان الألفيّ «لابن سينا»، ص ٣٩٩ وما بعدها.

(٣) النجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٣٢.

(٤) النجاة، قسم الإلهيّات، مقالة ٢ فصل ٣٣.

وقد وصف «ابن سينا» العارفَ قال: «المنصرف بفكره إلى قدْس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه، يُخَصّ باسم العارف»[1]. وهو يتميَّز من الزاهد ومن العابد، لأنّ زهده تنزُّه، وعبادته «لا لرغبة أو رهبة»، بل لأجل العبادة.

«وللعارفين مقامات ودرجات يُخَصُّون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنَّهم، وهم في جلابيبَ من أبدانهم، قد فضّوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدْس». ودرجاتهم قسمان: درجات سلوك، ودرجات وصول.

أما **درجات السُّلوك فهي: الإرادة، والرياضة والأوقات**، وهي تُفضي إلى خلسات من المشاهدة. ثمّ تليها **درجات الوصول** حيث النورُ حجابٌ للنور، وهي التي «لا يُفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف عنها المقالُ غيرَ الخيال. فمن أحبّ أن يتعرّفها فليتدرّجْ إلى أن يصير من أهل المشاهدة». والعارف يتخلَّق بأفضل السجايا: فهوهَشّ، بَشّ، متواضع، حليم، رحيم، آمرٌ بالمعروف برفق ونصح، «شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت! وجوّاد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبّة الباطل! ونسّاءٌ للأحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحقّ!»[2]. إذا فاضت عليه الأشعّة السماويّة انجذبَ إلى الأنوار «انجذاب إبرةٍ إلى جبلٍ عظيم من المغنطيس، ففاضت عليه السيكنة وحقّت له الطمأنينة»[3].

* * *

## ٢ ـ مراتب التجريد التي تمرّ بها الصورة في انتقالها من المحسوس إلى المقعول

قال ابن سينا: «ويشبه أن يكون كلّ إدراك إنّما هو أخذُ صورة المدرَك»[4]. فالإدراك، سواء كان حسّيّاً أو عقليّاً، يتناول صور الأشياء دون مادّتها. ولكن إدراك صور

---

(١) راجع للتوسُّع في هذه النقطة: الإشارات، ج ٣، نمط ٩ و ١٠، ص ٢٢٥ وما بعدها.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ج ٣، نمط ١٠.

(٣) رسالة في معرفة النفس الناطقة ص ١٨٦.

(٤) النجاة، مقالة ٦، فصل ١٩.

الأشياء المادّية لا تصل إلى العقل إلّا بعد مرورها بمراحل ومراتب من التجريد حتى إذا وصلت إلى العقل، وصلت صورةً كلية مجرّدة عن المادة تمام التجريد. وعند ابن سينا أن مراتب التجريد أربع:

تتمّ المرتبة الأوّلى على مستوى الحواس الظاهرة حيث ننتقل من الشيء إلى صورته المنطبعة في الحس. على أنّ هذه الصورة تبقى مادّية، ويبقى ثمّة نسبة بينها وبين المحسوس.

والدرجة الثانية تحصل على مستوى الخيال حيث تصبح الصورة المادّية صورة ذهنيّة نفسيّة غير مادّية، ولكنها تحمل في الخيال طابع المادّة ولواحقها من تصوّر المقدار والوضع واللون وما إليها: «فإن الإنسان المتخيَّل هو كواحد من الناس»[١].

ثمّ تحصل الدرجة الثالثة على مستوى القوّة الواهمة التي «تدرك من المحسوس ما لا يُحسّ بحسّ ظاهر... كالقوّة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه وبأن الولد معطوف عليه»[٢] فهي تدرك إذاً دلالات الأشياء المادّية، ولكن هذا الإدراك يبقى مرتبطاً بحضور المحسوسات.

ونصل أخيراً إلى العقل، حيث تتجرّد الصورة تجرّداً تامّاً عن المادّة وعن جميع اللواحق المادّية. ويتمّ التجريد العقليّ عندما يكون العقل قد أُعطي المبادىء الأولى، ثمّ تتجمّع في الخيال الصور الجزئيّة فيؤثّر العقل الفعّال في عقلنا الذي هو عقل بالقوّة الممكنة، أثراً شبيهاً بأثر الضوء في البصر، فتحصل لنا الصورة العقليّة الكليّة.

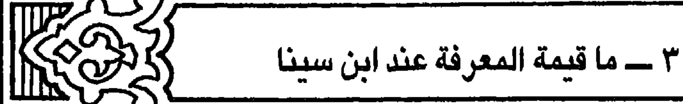
والملاحظ أن الحاجة إلى العقل الفعّال حاجة مستمرّة. فنحن في كلّ مرّة ننتقل من معنى إلى معنى جديد، فإنّما نكتسب هذا المعنى اكتساباً من العقل المفارق[٣].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) راجع: الشفاء، مقالة ٥، فصل ٥، والنجاة مقالة ٦ فصل ١٩، وكذلك:
Quadri: la philosophie arabe dans L'Europe Médiévale. p.111.

## ٣ ـ ما قيمة المعرفة عند ابن سينا

حدّد ابن سينا، بعد «أفلاطون» و «أرسطو»، هدف المعرفة الإنسانيّة بأنه إدراك لماهيّة الموجودات المعبّر عنها بالحدّ أو التعريف. والماهيّة هي الخاصيّة المشتركة لجميع أشخاص النوع الواحد. فالمعرفة إذاً ليست إدراكاً حسّيّاً لخصائص فرديّة، بل هي إدراك عقليّ كلّيّ يتناول الأشخاص من ناحية اشتراكهم في نوع معيّن. ولذلك قال «أرسطو» أيضاً: «لا علم إلاّ بالكلّيّات».

ولكن، إذا كانت الحقيقة في «مطابقة المعقول للواقع»، فهل تمثّل المعرفة الإنسانية حقيقة الموجودات؟ وهل ثمّة مطابقة بين الصورة المعقولة والواقع؟

ادّعى المتشكّكون والسفسطائيّون أن الأحكام العقليّة لا تمثّل إلاّ شعور قائلها بالقياس إلى الموجودات. فلو كانت حواسّنا مركبة بشكل آخر لاختلفت أحكامنا وتصوّراتنا كلّها. وفي هذا المعنى قال «پروتاغوراس» زعيمُ السفسطائيّين في عصر «سقراط»: «الإنسان مقياس لكل شيء».

غير أن للشيخ الرئيس رأياً مخالفاً لرأي المتشكّكين، ومطابقاً لرأي «أفلاطون» و «أرسطو». وهو أن العقل، إذ يدرك صور الموجودات فإنّما يدرك خصائصها الجوهريّة وبالتالي حقيقتها الثابتة. وابن سينا ميّز الماهيّة من الوجود المحسوس: فنحن، بالعقل، ندرك مثلاً ماهيّة المثلّث وخصائصه إدراكاً ثابتاً موضوعيّاً، مختلفاً عن إدراكنا الحسّيّ لصورة هذا المثلّث أو ذاك. فالخطأ، والنسبيّة في المعرفة، تتسرَّب إلى الإدراك الحسّيّ لا إلى الإدراك العقليّ إذا اعتصم العقل بقواعد المنطق والبرهان.

أضف إلى ذلك أن المعرفة العقليّة في رأي ابن سينا، ليست كلُّها نتاجاً إنسانياً مصدره الاختبار الحسّيّ، بل للعالم السماويّ نصيب كبير فيها:

أوّلاً لأن المعقولات الأولى الضروريّة، ليست مستمدّة من الاختبار الحسّيّ، بل هي مستفادة «من فيض إلهيّ متّصل بالنفس النطقيّة»[1] حسبما رأينا في كلامنا على درجات المعرفة.

---

(١) رسالة في أحوال النفس ص ١٧٦.

ثانياً لأن ثمّة معرفة حدْسيّة عند بعض الناس المتفوّقين الذين يتمتّعون بالعقل القدسيّ. ومبادىء العلوم جزءٌ من المعرفة الحدْسيّة وقد «استنبطها أرباب تلك الحدوس ثمّ أدّوها إلى المتعلّمين»[1].

ثالثاً، هنالك حكمة مشرقيّة ومعرفة إشراقيّة، تتّحد فيها الذات بالموضوع في مطابقة تامّة، فتتجاوز في لذّتها ووضوحها ويقينها المعرفة العقليّة العاديّة، ولكنّها لا تخالف العقل في شيء، بل هي تثبّت المعرفة العقليّة، وهي أشبه بما حدث للغزاليّ عندما تشكّك بالضروريّات، فكان النور الإلهي الذي أعاد الثقة بالعقل ومبادئه.

هكذا تكون المعرفة العقليّة عند ابن سينا، معرفة صادقة تنتهي بنا إلى اكتناه جوهر الموجودات.

## ٤ ــ موقع نظرية ابن سينا في المعرفة

تُعتبر مسألة المعرفة المسألة الأساسيّة في الفلسفة، لأن قيمة كلّ رأي نبديه ترتبط مباشرة بموقفنا من المعرفة الإنسانيّة وقيمتها.

ولذلك كان موقف الفلاسفة من هذه المسألة هو ما يطبع نظريّتهم بطابعها العامّ والمميِّز لها في وقت واحد. وقد انقسمت آراء الفلاسفة القدماء في هذه المسألة بين نظريّتي «أفلاطون» و «أرسطو»، وقلّما أتى أحدهم برأي جديد فيها. بل حاول بعضهم، كما فعل الفارابيّ، الجمع بين الحكيمين. ونحن نجد عند ابن سينا أيضاً أثر الحكيمين معاً. غير أن الشيخ الرئيس، بجمعه النظريّتين معاً، أتحفنا بنظريّة جديدة ربّما كانت من أهمّ وأعمق ما قيل في هذه المسألة الفلسفيّة إلى اليوم.

فعند ابن سينا، ليست المعرفة العقليّة مطبوعة في النفس البشريّة ابتداءً كما زعم «أفلاطون»، لا سيّما وأن النفس لا يمكن أن يكون لها وجود سابق على وجودها هذا. ومع ذلك، فالمعرفة العقليّة أيضاً، لا يمكن أن تستخرج كلّها من الاختبار الحسّيّ كما زعم «أرسطو»، وإلاّ لم نصل أبداً إلى معرفة علميّةٍ ثابتةٍ وضروريّة. والحق أن «أرسطو»

---

(١) النجاة، مقالة ٦، فصل ٥.

اصطدم بمشكلة الاستقراء التي تطرح قيمة المعرفة العلميّة والفلسفيّة على بساط البحث: فإذا كانت المبادىء العقليّة الأولى حصيلةَ جمعٍ لما عرفناه في الاختبار، كانت أحكامنا العقليّة، وقوانيننا العلميّة، لا تتجاوز ما عرفناه في اختبارنا حتى الآن، وانتفت من العلوم الأحكام والقوانين العامّة كلّها.

ولأجل ذلك، عاد القائلون باقتصار المعرفة على الانطباعات الحسّيّة المأخوذة من الاختبار، يطرحون مع «دايڤيد هيوم» في القرن الثامن عشر، قيمةَ المعرفة العقليّة، ويدّعون أنها لا تتجاوز الظواهر الحسّيّة المعروفة لدينا.

ثم قام الفيلسوف الألماني «كَنْت» بنظريته النقديّة، فأكّد في كتابه «نقد العقل الصافي» أن للعقل البشريِّ، بطبيعته وتكوينه، أطرَ المعرفة العامّة، وهي القوالب المسبقة التي تنتظم فيها ظواهر الاختبار الحسّيّ.

ومن المؤسف أن يكون قليل من الدارسين، من شرقيّين ومستشرقين، قد انتبهوا إلى أهمّيّة ما أتى به ابن سينا في هذا المجال، وهو شبيه جدّاً بموقف الفلسفة النقديّة عند «كَنْت». فالأوّليّات عند ابن سينا، ليست أموراً نكتسبها من الاختبار بل هي الأطر المسبقة للعقل والمعرفة. عرّفها بقوله: «هي القضايا التي **يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه**. فإنّه كلّما وقع للعقل التصوّر لحدودها بالكنه، وقع له التصديق، فلا يكون للتصديق فيه توقّف»[1] ويتبيّن من هذا الكلام أن الاستفادة من الاختبار الحسّيّ تفترض وجودَ عقلٍ قادرٍ على هذه الاستفادة. فإذا لم يكن للعقل أداة المعرفة، وهي الأوَّليّات، فليس ممكناً أن يكتسب شيئاً. وقد لاحظ ابن سينا بكثير من العمق، أن الحكم العقليّ في القضايا المأخوذة من الاختبار هو حكم استقرائيّ، ولذلك فهو لا يمكن أن يكون حكماً مطلقاً وضروريّاً. بينما الحكم العقليّ في القضايا الأوَّليّة، وفي ما يؤخذ منها استنتاجاً، هو حكم مطلق وضروريّ، فلا يمكن أن يكون مستمدّاً من الاختبار الذي يبقى جزئيّاً ومحدوداً[2].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج ١، القسم المنطقي، ص ١٧٠.

(٢) راجع: رسالة في أحوال النفس، فصل ١٠ ص ١٧٦، ورسالة في الكلام على النفس الناطقة ص ١٩٥.

هكذا حدّد ابن سينا مشكلة الاستقراء بوضوح وعمق، وكان الموقف الذي اتخذه من أقوى المواقف الفلسفيّة. فهو يحفظ للاختبار دوره الأساسيّ، ولكنّه في الوقت نفسه يحفظ للعقل أيضاً نصيبه الفاعل في عمليّة الإدراك، فلا تكون المعرفة العقليّة مجرّد انطباع يأتينا من الخارج، بل هي بناءٌ مشترك للعقل وضروريّاته وللحسّ وجزئيّاته.

## ٥ ــ بين ابن سينا والفارابـيّ

شقّ الفارابـيّ طريق الفلسفة العربيّة وتابع ابن سينا عمل سلفه واعترف بفضله عليه، فأُطلق عليهما معاً اسم «الفارابيّان». فلا عجب أن نجد في دراستهما للنفس ومعرفتها أوجهاً للشبه كثيرة: فهما يعتبران النفس صورة البدن وكماله بالرغم من كونها جوهراً روحيّاً. ويجعلان قواها في ثلاث مراتب: نباتيّة وحيوانيّة وناطقة، وكلّ مرتبة صورة لما دونها ومادّة لما فوقها. وكلاهما يتكلّم على معرفة حسّية وعقليّة وإشراقيّة ويربط المعرفة، في درجاتها كلّها، بالعقل الفعّال، كما يفسّر النبوّة بفيض هذا العقل وإشراقه على النفس الإنسانيّة.

غير أن ابن سينا تميّز بالتفصيل والتوضيح: فقد بيّن في تعريف النفس السبب الذي جعله يعتبر تعريف «أرسطو» إياها بالصورة والكمال مجرّد وجهة نظر، وكذلك تعريف «أفلاطون» بالجوهر الروحيّ، وجهة نظر أخرى متمّمة للأولى. وابن سينا يخصّ الوظائف النفسيّة بدراسات واسعة ومفصّلة، ويحدّد للحواس الباطنة مراكز في تلافيف الدماغ بينما يركّزها الفارابـيّ في القلب! وربما كان أكثر ما ميّز ابن سينا، تشديده على كون المبادىء الأولى غير مكتسبة من الاختبار بينما بقيت هذه المسألة غامضةً عند الفارابـي. بل نجده أقرب إلى جعلها ناتجةً عما يتجمّع في الذهن من صور الاختبار الحسّيّ. وقد تفرّد ابن سينا بالكلام على القوّة الحدْسيّة والعقل القدسيّ فضلاً عن كونه ركّز مفاهيم الحكمة الإشراقيّة ودرجات العارفين، فصار تيّار الحكمة الإشراقيّة الذي تابعه السُّهرورديّ، مرتبطاً بابن سينا دون الفارابـيّ. وأخيراً اشتهر ابن سينا بتركيز الأدلّة على وجود النفس وروحانيتها حتى نُسب إليه من كان من هذا المذهب، وخاصمه من أنكر قيمة تلك الأدلّة، كما فعل الغزاليّ في كتاب التهافت، فبقيت النزعة الأفلاطونيّة غالبةً عند الشيخ الرئيس بينما بقيت النزعة الأرسطيّة غالبة عند الفارابـيّ.

## ٦ ـــ إثبات وجود النفس وروحانيتها



إن ما تقدّم من تفصيل كلام على قوى النفس ووظائفها، غرضه معرفة ماهيّة النفس البَشريّة. وقد أكّد ابن سينا أن النفس جوهر روحيّ، وله على ذلك براهين كثيرة منها:

**( أ ) دليل الشعور بالاستمرار في الوجود:**

قال ابن سينا: «تأمّل أيّها العاقل، أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك، حتى إنك تتذكّر كثيراً مما جرى من أحوالك. فأنت إذاً ثابت مستمرّ لا شك في ذلك. وَبَدَنُكَ وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمرّاً، بل هو أبداً في التحلّل والانتقاص... فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة»[١].

فالدليل يقوم إذاً على ملاحظة نفسيّة وجدانيّة، تعتمد على الذاكرة الإراديّة وعلى شعورنا الواضح واليقينيّ بأننا نحن أنفسنا كنا موجودين في الماضي ولا نزال مستمرّين في الوجود. وأما البدن فليس ثابتاً مستمرّاً، وإنّما هو في تبدّل، بدليل وظيفة الاغتذاء وهي إعطاء الجسم بدل ما تحلّل منه. «فتعلم، أن في مدّة عشرين سنة لم يبق شيءٌ من أجزاء بدنك»[٢].

وعليه نقول:

إذا كان البدن قد تغيّر بكل أجزائه، وإذا كنّا نحن لم نتغيّر، فنحن (أي النفس) غير البدن، أو قل: للنفس وجود آخر غير وجود البدن ومستقلّ عنه.

**(ب) اختلاف طبيعة القوى العقلية عن طبيعة القوى الجسميّة[٣]:**

يقيم ابن سينا في هذا الدليل موازنة بين نموّ القوى العقليّة ونموّ القوى الجسميّة، فيلاحظ أنّ الجسم يتوقّف نهائيّاً عن النموّ عند سنّ الأربعين، ثمّ يأخذ بالضعف، بينما

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة، فصل أول.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) الشفاء مقالة ٥ فصل ٢، النجاة مقالة ٦ فصل ١٢، أحوال النفس، فصل ٧. مَبْحث عن القوى النفسيّة فصل ٩.

تتابع القوى العقليّة نموّها وازديادَها؛ فلو كانت ملتصقة بالبدن لوجب أن تتوقّف معه. ثمَّ، لو كانت القوى العاقلة من البدن لوجب أن نجد دائماً العقولَ النامية في الأجسام النامية، والعقول الضعيفة في الأجسام الضعيفة، وكم يحصل عكسُ هذا! وكذلك نجد القوى البدنيّة (كالسمع والبصر) لا يمكن أن تنتقل من مؤثِّرات عنيفة إلى مؤثِّرات ضعيفة دفعةً[1]، بينما إدراك القوّة العقليّة للأمور الأقوى يكسبها سهولةَ قبولٍ لما هو أضعف منها. ولا تشكّكنّك عوارض الضعف التي تظهر أحياناً في سنّ متقدّمة، فإنَّ ذلك يكون لانشغال النفس بآلتها عن ذاتها. وعند «ابن سينا» أنّ ما نظنُّه فساداً للعقل والمعقولات، يحصل لنا أيضاً عند النوم وعند الغفلة. «فلو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة لكان رجوع الآلة إلى حالها يُحوِج إلى اكتسابٍ من الرأس»[2].

**(ج) برهان الأنيّة ووحدة الظواهر النفسيّة**[3]:

قال «ابن سينا»: «المراد بالنفس ما يشير إليه كلّ أحدٍ بقوله أنا»؛ **وهذه الأنيّة ليست جزءاً من الجسم:**

ــ فإنك تقول كتبتُ، وأكلتُ، وتخيّلتُ، ومشيتُ؛ ففاعل هذه كلّها واحد، وليس هو اليد، ولا الفم، ولا الدماغ، ولا الرِّجْل، بل هذه **آلات فعلتُ** بوساطتها.

ــ **وهذه الأنيّة ليست مجموعة الأعضاء الجسميّة**: فالإنسان قد يكون «غافلاً عن جميع أجزاء بدنه»، ويَنسب الفعلَ إلى ذاته، فأنيّته المشار إليها غير الجسم المغفول عنه.

ــ **والأنيّة ليست حالة من الأحوال النفسيّة**: فنحن نغضب، ونسرّ، ونحزن، وهذه حالات مختلفة، ولا واحدة منها يمكن أن تُعتبر جامعة للكلّ.

ــ **ولا هي مجموعة الحالات النفسيّة**: لأنّ هذه الحالات متضادّة متنافرة، فلا يمكن أن تجتمع من ذاتها لو لم يكن هناك قوّة تجمعها، «ولو لم تكن هذه القوّة لتضاربت الأحوال النفسيّة وطغى بعضها على بعض»[4]، فكان الجنون. إذاً فالإنسان

(١) النَّجاة مقالة ٦، فصل ١٢.

(٢) مقالة ٦ فصل ١٠ ص ١٨١.

(٣) رسالة في معرفة النفس الناطقة الفصل الأوّل.

(٤) ألبير نادر، ابن سينا والنفس البشريّة، ص ١٧.

الذي يشير إلى نفسه بـ «أنا» مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو «شيء وراء البدن»[1].

ولكن، ما عساها تكون طبيعة هذا الجوهر، الذي هو «شيء وراء البدن»، أي غير البدن؟ يقول الشيخ الرئيس: **إنّه جوهر روحيّ**، أي لا يتَّصف بصفات الجواهر الماديّة. وإليك إثباتَ ذلك:

١ ــ **الرَّجل الطائر**[2]: إنطلاقاً من مضمون برهان الأنيّة، نقول: إنّنا بمقدار ما نكون مأخوذين بالمحسوسات نكون غافلين عن ذاتنا، وبمقدار ما ننسلخ عن العالم الخارجيّ ندرك وجودَنا الخاصّ. ولذلك، فلو نحن افترضنا أنفسنا في الخلاء التامّ، وفي وضع لا تتصادم فيه أعضاؤنا الجسميّة، ولا نرى شيئاً، ولا نسمع صوتاً، فإنّنا في ذلك الوضع أشدُّ ما نكون وعياً لوجودنا وإثباتاً لأنيّتنا. ولنتساءل: ما الذي نثبته حينذاك من وجودنا؟ قال «ابن سينا: ذلك الإنسان، لا يُثبت لذاته «طرفاً من أعضائه، ولا باطناً من أحشائه. . . ولا طولاً، ولا عرضاً، ولا عمقاً، بل يثبت ذاتَه موجودةً فقط». وإذا أخذنا تعبير «ديكارت» الذي غالباً ما شُبّه كلامُه في «التأمّلات» بكلام «ابن سينا» هذا، قلنا: **إنّنا نثبت ذاتنا فكراً خالصاً**. ولذلك، «فالمتنبّه له سبيل إلى أن يتنبّه على وجود النفس شيئاً غير الجسم، بل غيرُ جسمٍ». **فذاته جوهر روحيّ**.

٢ ــ **إدراك النفس ذاتها**[3] بيّن «ابن سينا» أنّ كلّ إدراك جزئيّ إنما يحصل بآلة جسميّة. وكل إدراك حصل بآلة جسميّة حَصَلَ فيه تمييز المدرِك من المدرَك[4] بسبب اعتراض الآلة بينهما. والآلة الجسميّة لا تدرك ذاتها ولا تدرك غيرها لأنها مجرّد وسيلة لنقل الانطباعات الحسيّة إلى العالم النفسيّ. فإذا علمتَ أنّ النفس الناطقة تدرك ذاتها وتدرك أنَّها مدرِكة، علمت:

**ــ أنّ إدراكها هذا لا يحتاج إلى الآلة الجسميّة.**

---

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة. الفصل الأوّل.

(٢) راجع: الشفاء، مقالة ١، فصل ١؛ والإشارات، ج ٢، ص ٣٠٥ وما بعدها.

(٣) لهذا البرهان راجع: الشفاء، مقالة ٥، فصل ٢؛ والنجاة، مقالة ٦، فصل ١١؛ والإشارات، ج ٢، ص ٣٠٥؛ ورسالة في أحوال النفس، فصل ٧؛ ومبحث عن القوى النفسيّة، فصل ٩.

(٤) راجع لهذه النقطة: رسالة في أحوال النفس، فصل ٧؛ والنجاة، مقالة ٦، فصل ٨.

ـ **أنّها ليست بذات مقدار ولا تحتمل إمكانيّة القسمة إلى أجزاء.**

والنفس تدرك ذاتها، فأنت تقول عن نفسك: «أنا موجود»، وتعي ما تقول. فمُثبِت الوجود هو عينُه المثبَت وجودُه. ولذلك فالأنيّة جوهر بسيط نسمّيه جوهراً روحيّاً. وإذا افترضنا غير ذلك فكأنّنا نسلّم بأن شيئاً واحداً يمكن أن يكون هو نفسُه وهو غيرُه في آن معاً، وبنسبة واحدة، وهذا محال في الجواهر الجسميّة ذوات الأبعاد[١].

٣ ـ **إدراك المعقولات[٢]** إنّ المتتبّع لوظائف الإدراك في النفس الإنسانيّة لا بدّ له من أن يلاحظ كيف تتجرّد الصور شيئاً فشيئاً عن مادّتها، ثمّ عن لواحقها المادّية، حتى إذا قبلها العقل، قبلها معاني مجرّدةً عن كلّ وضع وأين وكمّية... فمعنى الحرارة، مثلاً، ليس بذاته حارّاً ولا بارداً، ومعنى البياض ليس بذاته أبيض ولا غير أبيض، ومعنى الكبير ليس بذاته كبيراً ولا صغيراً... فلو كانت النفس الناطقة شيئاً مادّياً ما استطاعت أن تجرّد هذه المعقولات عن اللواحق المادّية كلّها.

ثمّ إنّ كلّ ما حلّ في جسم ـ منقسماً كان هذا الجسم بالفعل أو غير منقسم بالفعل ـ فهو، لأجل اتّصاله بالجسم، يصبح مثله قابلاً القسمة والزيادة والنقصان. والمعقولات الحالّة في النفس الناطقة مجرّدة عن الوضع والأين وإمكانيّة القسمة، فالمعقولات ليست حالّةً في جسم، **فالنفس ليست جسماً.**

فأنت ترى من هذا كلّه، كم حرِص الشيخ الرئيس، في مؤلّفاته كافّة، على التمسُّك بعقيدة روحانيّة النفس الإنسانيّة واستعلائها على المادّة. ولا شكّ في أنّه أصاب نجاحاً كبيراً في بلْرة الكثير من الأفكار الأفلاطونيّة وتوسيعها، كما كان مبدعاً في بعض ما جاء به. ولا شكّ أيضاً أنّ قيمة أفكاره الكبرى هي بما خلّف من أثر بعيد إن في الفلاسفة الإسلاميّين أو في اللاتين المسيحيّين.

---

(١) راجع لهذه الفكرة: مبحث في القوى النفسيّة، فصل ٩؛ والنجاة، الطبيعيّات، مقالة ٤، الفصول ١، ٢، ٣، ٤.

(٢) راجع: رسالة في أحوال النفس، فصل ٥؛ مبحث في القوى النفسيّة، فصل ٩، الإشارات، ج ٢، ص ٤٠١؛ النجاة، مقالة ٦، فصل ١٠؛ الشفاء، مقالة ٥، فصل ٢.



## ٧ ــ إثبات خلود النفس[١]

يكاد الشيخ الرئيس يعتبر خلود النفس أمراً بدهيّاً بعد فراغه من إثبات بساطتها الروحانيّة واستقلالها عن الجسد. ولذلك نجده يؤكّد «أنَّها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً».

أمّا أنَّها لا تموت بموت البدن فذلك لأنّ علاقتَها بهذا البدن، على ما تبيَّن من البراهين السّابقة، ليست علاقة جوهريّة، ولكنَّها مجرّد علاقة عرضيّة؛ **فمزاج الجسد لم يكن سبباً لوجود النفس، وإنما كان مناسبة لحضورها فيه وورودها عليه**. وهذا الكلام الأوّل هو المعروف **ببرهان الانفصال**.

ثمّ، على ضوء هذا الكلام، نفهم البرهان الثاني، المعروف **ببرهان المشابَهة**، ومؤدّاه أنّ مصدر النفس من العقل المفارق، والعقول المفارقة باقية، فهي باقية. غير أنّ هذا الكلام لا يأخذ معناه الحقيقيّ إلاَّ إذا تذكَّرنا أنّ النفس الناطقة لا تصدر عن العقل الفعّال للسبب نفسه الذي يجعل الصور الحيوانيّة تصدر عن ذلك العقل[٢]. ولذلك كان للنفس الناطقة طبيعة خاصّة، حتى إذا قلنا بخلودها لم نضطرّ إلى القول بخلود النفوس الأخرى الصادرة عن العقل ذاته.

ولكن، على الرغم من ذلك، يبقى الشكّ قائماً إذا اقتصرنا على هذين البرهانين، إذ لا شيء يمنع أن نفترض أنّ النفس التي لا تفنى بسبب فناء الجسد لا تفنى بسبب علّة أخرى.

وهنا يأتي **برهان البساطة** وكأنَّه يُكمل البرهانين الأوّلين. وخلاصته، أنَّنا عندما عرفنا، من إدراكنا المعقولات الكلِّية البسيطة، ومن إدراكنا ذواتَنا إدراكاً حدسيّاً، أنّ النفس لا تتَّصف بصفات المادّة، وليست قابلة للقسمة، عرفنا، في الوقت نفسه، **أنها غير قابلة للفساد من طبيعتها**، لأنّ الفساد ليس انعداماً وإنما هو تفكُّك الأجزاء. ولذلك،

---

(١) راجع لهذا الفصل: الشفاء، مقالة ٥، فصل ٤؛ والنجاة، مقالة ٦، فصل ١١؛ ورسالة في أحوال النفس، فصل ٩.

(٢) راجع الفلسفة الكونيّة في هذا الكتاب.

فالفساد يصحّ على كلّ كائن مركّب من مبدأين أو أكثر، ولكنّه لا يصحّ على الكائن البسيط الواحد. فبساطة الجوهر الروحيّ خيرُ دليل على بقائه وخلوده.

## ٨ ـــ مَعاد النفوس ومراتبها في الحياة الثانية[١]

ولعلّنا، في هذا الفصل، نصل إلى الغاية الأخيرة التي أرادها «ابن سينا» من توسّعه في الدراسات النفسيّة. فالنّفس خالدة، ولكن ما هي حالها في هذا الخلود؟ قضيّة معقّدة، تتشابك فيها الاعتبارات الدينيّة والاعتبارات الفلسفيّة النظريّة، فضلاً عن الاعتبارات الأخلاقيّة. ولذلك كان علينا أن نوضح رأي «ابن سينا» في قضيّة حشر الأجساد أوّلاً، ثمَّ ننتقل بعدها إلى مراتب النفوس في الآخرة.

يبدو للذي يطالع كتابَي «الشفاء» و «النجاة» أنّ «ابن سينا» لم يجزم الرأي بقضيّة حشر الأجساد لا نفياً ولا إثباتاً، وإنما جعلها قضيّة من اختصاص الدين لا نعرفها إلاّ بتصديق خبر النبوّة. ولكنّه عاد فوضّح رأيه، كما نسب إليه «الغزاليّ» هذا الرأي في كتاب «التهافت»، في رسالة خاصّة وهي المعروفة بـ «رسالة أضحويّة في أمر المعاد». وقد عرض «ابن سينا» في هذه الرسالة للآراء المختلفة التي قيلت في أمر المعاد، وقرّر بعد ذلك أنّ الشريعة تخاطب الناس بالأمثلة لقصور أفهامهم عن الحقيقة المجرّدة، قال: «فظاهرٌ من هذا كلّه أنّ الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرّبةً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل»[٢]. وقد أبطل «ابن سينا» رأي الفرقة القائلة ببعث الأجساد فحسب، «إذ الإنسان ليس إنساناً بمادّته بل بصورته... فأبعدُ الأقاويل عن الصواب في أمر المعاد من جعل المعاد للبدن وحده»[٣].

ولذلك، «فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للنفس والبدن

---

(١) للتوسّع في هذا الفصل راجع: الشفاء، مقالة ٩، فصل ٧؛ النجاة، الإلهيّات، مقالة ٢، فصل ٣٣؛ وبنوع خاصّ: رسالة أضحويّة في أمر المعاد؛ ثمّ الإشارات، ج ٣، ص ٢٠٨، وما بعدها.

(٢) رسالة أضحويّة، ص ٥٠.

(٣) رسالة أضحويّة، ص ٥٢

**جميعاً، فالمعاد إذن للنفس وحدها على ما تقرّر»[1].**

وإذا كان المعاد للنفس وحدها، فالسعادة هي محض روحيّة، والشقاء كذلك، وكلاهما على درجات. وقد اختصر «ابن سينا» هذه الدرجات بثلاث مراتب هي:

**١ ــ نفوس كاملة منزَّهة، ولها السعادة المطلقة؛**

**٢ ــ نفوس كاملة غير منزَّهة تُمنع فترةً عن السعادة ولكنَّها تعود فتنتهي إلى سعادة حقيقيّة[2]؛**

**٣ ــ نفوس ناقصة غير منزَّهة، ولها الشقاوة المطلقة.**

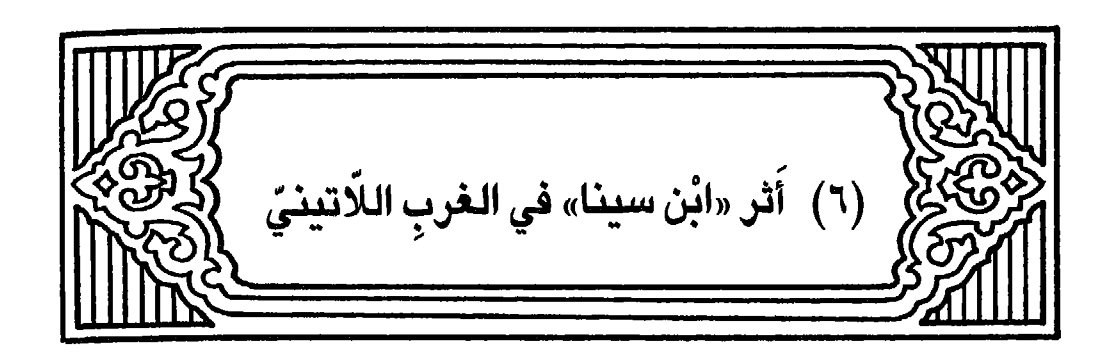
«وكلّ واحد من الطرفين نادر، والوسط فاشٍ غالب، فإذا أُضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة»[3].

• • •

(١) راجع لما تقدّم ذكره. رسالة أضحويّة، ص ٥٢ ــ ٩٣.

(٢) رسالة أضحويّة، ص ١٢٠ ــ ١٢١.

(٣) الإشارات، ج ٣، ص ٢٠٨ وما بعدها.



# (٦) أَثر «ابْن سينا» في الغربِ اللّاتينيّ

لا يسعنا أن نختتم هذه الدراسة الموجزة لفلسفة الشيخ الرئيس من غير أن نلقي نظرة سريعة على أثره العميق في الذين أتوا بعده. فكما أنّ «ابن سينا» تابَعَ صناعة الشفاء من خلال كتاب «القانون»، وعالج بذلك الكتاب بعد موته أكثر ممّا عالج في حياته، هكذا في الفلسفة، فقد ظهر عمقُ تفكيره وإبداعُه في ما خلَّفه من أثر في تاريخ الفلسفة المتوسِّطيَّة.

كان لـ «ابن سينا» تلامذة وأتباع كثيرون في المشرق، كما كان له أعداء وعلى رأسهم «أبو حامد الغزاليّ». وانتقل أثره إلى المغرب العربيّ، ومنه إلى الغرب اللاتينيّ. ويمكن القول: إنّ «ابن سينا» هو أوّل فيلسوف عربيّ تغلغل تفكيره بسرعة في الأوساط اللاتينيّة قبل أن تُعرف هناك فلسفة «أرسطو» بصورة واضحة، إذ أنّ بعض الكتب الأرسطيّة لم يُنقل إلى اللاتينيّة إلاّ بعد نقل كتب «ابن سينا» بقرن كامل. وكانت الكتب السينويّة، قبل شروح «ابن رشد»[١]، تُعتبر الشرحَ الصحيح لفلسفة المعلِّم الأوّل[٢].

وربما أنّ الذي استهوى المفكِّرين المسيحيِّين هو القرابةُ المشدودة بين فلسفة الشيخ الرئيس وتفكير القدّيس «أوغسطينوس» (٣٥٤ ـ ٤٣٠م). حتى إذا بدأوا يحاربونه كانوا قد تأثَّروا به ونحوا منحاه، وخصوصاً في الفترة الممتدّة من منتصف القرن الثاني عشر حتى ظهور «توما الأكوينيّ» (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م) في القرن الذي بعده. ثمّ حفظ له شرّاح القدِّيس «توما» مكانته إلى زمن قريب، بل «إنّه لا يزال حيّاً في الغرب إلى اليوم»[٣].

---

(١) المعروف أنّ كتب «ابن رشد» لم تترجم إلى اللاتينيّة قبل القرن الثالث عشر (١٢٣٠).

(٢) المعلِّم الأوّل: لقب «أرسطو».

(٣) Goichon, la Philosophie d'Avicenne et son Influence en Europe Médiévale.

حورب «ابنُ سينا» في الغرب اللاتينيّ كما حورب في الشرق الإسلاميّ، ولكنّ أثره يظهر عند خصومه كما يظهر عند محبّذي فلسفته. ولنحصر هذا الأثر في نقاط ثلاث: المعرفة والنفس الإنسانيّة، التمييز بين الماهيّة والوجود، ومسألة الفردانيّة.

في النصف الثاني من القرن الثاني عشر نجد مذهب «ابن سينا» في النفس يُردَّد في «رسالة في النفس» لـ «دومنيك جانديسّالينوس». والذي يلفت النظر في هذه الرسالة التأكيد على برهان الرجل الطائر حول روحانيّة النفس، وهو من استنباط الشيخ الرئيس. وقد شاع هذا البرهان شيوعاً كثيراً بعد ذلك، فكان شبهَ ثابت أنّ «ديكارت» (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠م) قد عرفه وتأثّر به في تعريفه «الأنا» بالفكر الخالص، لأنّ صاحب «المنهج» لم يكن منقطعاً عن الفلسفة المتوسطيّة. وفضلاً عن ذلك نجد تفاصيل القوى النفسيّة ووظائفها تلتزم ما وضعه «ابن سينا» في مؤلّفاته المختلفة، إلاّ في ما يتعلّق بالعقل الفعّال الذي جعلوه جزءاً من النفس البشريّة.

وتدلّ مصطلحات «روجر باكون»[1] (١٢١٤ ــ ١٢٩٤م) على تأثُّره العميق بـ «ابن سينا»، وهو يشيد بمكانته ويجعله واحداً من الذين نزلت عليهم الحقيقة الإلّهية. وقد أخذ بنظريّة الشيخ الرئيس في المعرفة الحدْسيّة خاصّة، وسمّى القوّة الحدْسيّة عقلاً قدسيّاً كما سمّاها «ابن سينا».

ولعلّ أدقّ مسألة ميتافيزيقيّة وأكثرها عمقاً تمييزُ «ابن سينا» الماهيّة من الوجود. وأوّل من أخذ عنه هذا التمييز «غليوم الأفرني»، وتبعه في ذلك «ألبير الكبير» (١١٩٣ ــ ١٢٨٠م) أُستاذ «الأكوينيّ»، فاستعان بهذا التمييز لتفسير بساطة الملائكة وتركيبها في آن معاً (كالعقول المفارقة عند «ابن سينا»)، فجعل في المحسوسات ماهيّة ووجوداً وتشخُّصاً، وفي الملائكة ماهيّة متميِّزة من الوجود، وفي الله ماهيّة هي عين الوجود.

ثمّ ذهب القدِّيس «توما الأكوينيّ» بعد ذلك مذهباً قريباً من مذهب «ابن سينا» في الإلهيّات، فوضع أنّ البرهنة على وجود الله الواجب ليست من نطاق الطبيعيّات، وإنما

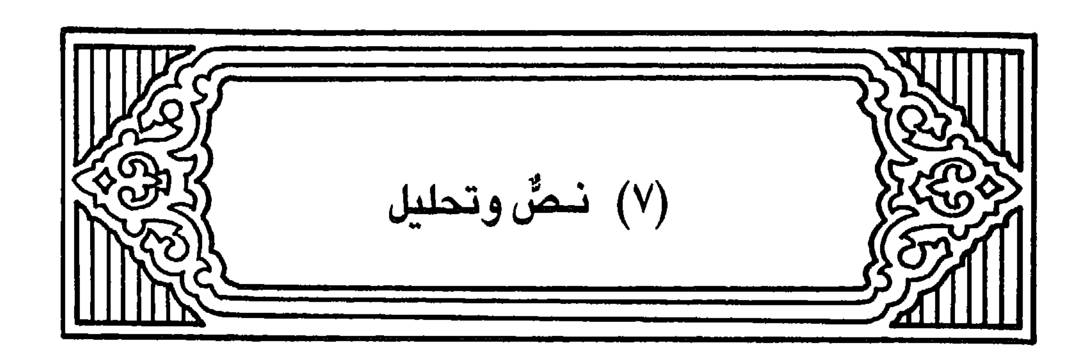
---

(١) راهب إنكليزيّ من أكبر مفكِّري عصره. وهو غير «فرنسيس باكون» الفيلسوف الشهير بتأكيده على النهج الاختباريّ (١٥٦١ ــ ١٦٢٦م).

هي من الفلسفة الأولى، في حين أنّ أَتباع «أرسطو» الحقيقيّين يجعلون إثبات وجود الله نتيجة للمبادىء الطبيعيّة. نعم، لم يكتفِ «الأكوينيّ» بالفحص عن معنى الوجود، بل أخذ أيضاً ببرهان الحركة الأرسطيّ، ولكنَّه يعتبر الحركة من حيث مدلولُها الميتافيزيقيّ لا في مدلولها الطبيعيّ، فيصِل إلى محرّك أوّل هو في الوقت نفسه سبب أوّل في الوجود. وهكذا تدور البراهين الخمسة عنده على فكرتَي الواجب والممكن، وهما من الاعتبارات الميتافيزيقيَّة الخالصة للوجود. غير أنّ القدّيس «توما»، بتأثير من «أرسطو» ومن «ابن رشد»، لم يقل بفصل الماهيَّة عن الموجود، بل قال بتمييزها فحسب، فأعطى الوجود من الأهميَّة ما أعطاه للماهيَّة، بينما أعطى «ابن سينا» الأولويَّة للماهيَّة على الوجود.

وأخيراً، لم تكن مشكلة الفردانيَّة بأقلّ أهميّة من المشكلتين السابقتين. وقد زاد «ابن سينا» هذه القضيَّة أيضاحاً بالنسبة لما كانت عليه عند اليونانيّين، وأكَّد على أهميّتها، وجعل الصورة مبدأ الوجود النوعيّ الكلِّيّ، والمادّةَ مبدأ التشخّص والفردانيَّة. وانتقلت هذه المعاني من واحد إلى واحد عند فلاسفة القرون الوسطى، وبرزت خاصَّة في فلسفة القدّيس «توما» الذي يقرِّر أنَّ الكمّيَّة (وهي صفة المادّة الأولى) هي مبدأ التحيُّز والتشخُّص، بالرغم من أنّ الظروف الخارجيَّة هي التي تحدِّد هذه المادّة وتعيِّنها. وهذه الظروف لها تفسيرها الطبيعيّ في الفلسفة الكونيّة عند الشيخ الرئيس.

• • •



# (٧) نصٌّ وتحليل

## النصّ

«واعلمْ أنَّ التعلُّم، سواء حصل من غير المتعلِّم أو حصل من نفس المتعلِّم، متفاوت:

فإنَّ من المتعلِّمين من يكون أقربَ إلى التصوُّر: لأنَّ استعداده... أقوى. فإن كان ذلك الإنسان مستعدّاً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه، سُمِّي هذا الاستعدادُ القويُّ «حدْساً». وهذا الاستعداد قد يشتدُّ في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتَّصل «بالعقل الفعَّال» إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم... ويجب أن تسمَّى هذه الحال من العقل الهيولانيّ «عقلاً قدسيّاً»...

وممَّا يحقّق هذا أنَّ من المعلوم الظاهر أنَّ الأمور المعقولة التي يُتَوصَّلُ إلى اكتسابها، إنما تُكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس. وهذا الحدّ الأوسط قد يحصلُ ضربين من الحصول: **فتارةً يحصل بالحدْس**، والحدْس فعلٌ للذهن يُستنبَط به بذاته الحدُّ الأوسط، **والذكاء قوّة الحدْس**.

وتارة يحصل بالتعليم، **ومبادىء التعليم الحدْس**: فإنَّ الأشياء تنتهي لا محالة إلى حُدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثمّ أدّوها إلى المتعلِّمين...

فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيّدَ النفس بشدَّة الصفاء، وشدة الاتِّصال بالمبادىء العقليّة، إلى أن يشتعل حدْساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعَّال في كلّ شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعَّال من كلّ شيء، إمَّا دفعة، وإمَّا قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليديّاً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فإن التقليديَّات في الأمور التي إنما تُعرف بأسبابها، ليست بيقينيّة عقليّة. **وهذا ضربٌ من النبوّة**، بل أعلى قبوى

النبوّة، والأولى أن تسمّى هذه القوّةُ «قوّةٌ قدسيّة»، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية»[1].

## التحليل

من الواضح أنَّ **الفكرة العامّة** التي ضمَّنها «ابنُ سينا» هذا النصّ، تتعلّق بنوع معيَّن من أنواع المعرفة الإنسانية التي تفرّد الشيخ الرئيس بشرحها والتأكيد عليها وهي **المعرفة الحدسيّة**، فيبيِّن ماهيَّتها، ويثبت وجودَها، ويُلمع إلى شيء من أهمّ نتائجها.

وعلى ذلك فإنَّنا واجدون هنا **ثلاثة أقسامٍ** رئيسة:

فالقسم الأوّل هو **تعريف عامّ** للقوّة الحدسيّة من وجهة نظرٍ نفسيّة خالصة.

والقسم الثاني هو **مجموعة أمثلة** من معارفَ إنسانيّة، لا هي تقليديّة ولا هي نتيجة اختبار أو استدلال، وإنما هي من فعل القوَّة الحدسيَّة؛ وغرض هذه الأمثلة إثبات وجود القوَّة الحدْسيَّة لمن يحتاج إلى مثل هذا الإثبات.

وأما القسم الثالث ففيه إشارة إلى ما لهذه القوّة الحدسيَّة من أهميَّة **في فهمنا ماهيّة الوحي الإلهيّ الذي نسمّيه نبوّة**.

فلنحاول الآن توضيح ما قصده «ابن سينا» في كلّ واحدة من هذه النقاط الثلاث:

( أ ) مهَّد «ابن سينا» لتعريف «الحدْس» بالإشارة إلى كيفيَّة تحصيلنا العلوم، وكأنَّه يجعل تحصيلَ العلوم الإنسانية من طريقين: أحدُهما **التقليد** عندما يحصل العلم «من غير المتعلِّم»، والثاني **الاستنباط** عندما يحصل العلم «من نفس المتعلِّم». فإذا تساءلنا الآن: لِمَ نجد بعض الناس قادرين على استنباط العلوم من أنفسهم، ونجد بعضهم عاجزين عن ذلك، أحالنا «ابن سينا» على التفاوت في الاستعدادات الأوّليّة التي تجعل بعضهم «أقرب إلى التصوُّر لأنَّ استعداده (الأوَّليّ) أقوى». نعم، إنَّ الشيخ الرئيس لم يفسِّر لنا في هذا النصّ الأسبابَ البعيدة التي تجعل الاستعدادات الفطريَّة متفاوتة من شخص إلى شخص آخر، وليس علينا الرجوع إلى طبيعيّاته لكي نبحث عن جذور الاستعدادات. فالذي يهمّنا

(1) **النجاة، مقالة ٦ فصل ٥.**

الآن هو كون الناس، من فطرتهم، متفاوتين في قابليّة الاقتباس والتعلُّم والاختراع. ولمّا كان **التعلُّمُ عبارةً عن اقتباس صور جديدة،** ولمّا كان «العقل الفعَّال» هو واهبَ الصور للعقل الإنسانيّ، فإنَّ الاستعدادَ الإنسانيّ للتعلُّم يقاس بسهولة الاتِّصال بهذا المبدإ المفارق أو بصعوبة الاتِّصال به. فإذا اشتدَّ هذا الاستعداد في الإنسان استغنى عن المعلِّم وصار «مستعدّاً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه»، وكان من أصحاب القوّة الحدْسيَّة. **فالحدْس، إذاً، استعداد فطريّ لتحصيل المعرفة، يجعل الإنسان قادراً على بلوغ الكمال العلميّ النظريّ دونما حاجة إلى تخريج وتعليم.**

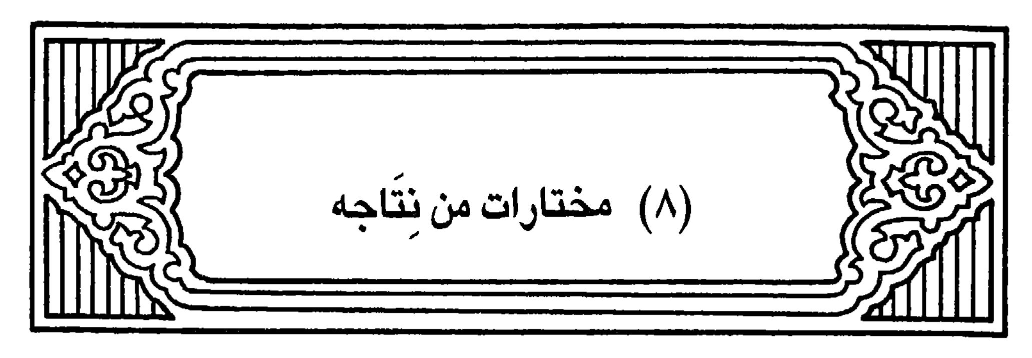
(ب) وإذا انتقلنا إلى القسم الثاني وجدنا «ابن سينا» في هذا القسم أقربَ إلى مفاهيمنا الفلسفيَّة الحديثة. فهو الآن يترك قضيَّة العقل الفعَّال جانباً، ويعود إلى واقع المعرفة الإنسانيَّة فيبيِّن أنّها سلسلة متَّصلة من «الحدوس» الصغيرة مبنيَّة على أساس حدْسيّ أوَّل. وقد تناوَل المثلَ الأوَّل من المعرفة البرهانيَّة التي تحصل بواسطة القياس: إنَّك تريد أن تثبت علاقة شيء بشيء آخر فتضع بينهما حدّاً مشتركاً (هو الحدّ الأوسط)، وتبيِّن بواسطته حقيقة تلك العلاقة. ولكن، من أين أتيت بهذا الحدّ الأوسط؟ فإذا قلت إنَّك تعلَّمته من الغير بقي السؤال بعينه متعلِّقاً بهذا الغير، وإذا قلت من نفسك فههنا استنباط، وههنا طَفْرة فكريّة جعلتك تنتقل من فكرة إلى فكرة فتتقدّم، فتصل إلى نتيجة يقينيّة. بكلام أوضح، إنَّنا في كلّ مرة نبرهن، ننطلق من مقدّمات ونصل إلى نتائج، فلا بدّ لنا من الإقرار بأنّ هذه النتائج مختلفة عن تلك المقدّمات، وإلاّ لم نتقدَّم خطوة واحدة في معارج البرهان. وعلى ذلك فهنالك مسافة فكريّة، إذا جاز التعبير، بين المقدّمة والنتيجة؛ فمهما أكثرنا من وضع الحدود الوسطى فإنَّنا لن نستطيع أن نجعل هذه المسافة الفكريَّة كميَّة متّصلة، وإنما تبقى كمّية منفصلة لا بدّ لنا في الانتقال فيها من الطفرة الفكرية؛ وهذه الطفرة الفكرية هي التي نسمّيها «حدْساً». **ومن الواضح أيضاً أنَّ بعضنا يحتاج إلى «تقريب المسافة» بوضع حدودٍ وسطى كثيرة، وبعضنا يحتاج إلى حدود وسطى قليلة، أو لا يحتاج إليها البتَّة، فيقال: هذا ذكيّ، وهذا أشدُّ ذكاءً، «والذكاء قوّة الحدْس».**

ولم يكتفِ «ابن سينا» بهذا المقدار، فاعتبر العلوم الإنسانيَّة من حيث مبادئها

الأولى، وكأنه يتساءل: كيف حصلت للإنسان هذه المبادىء؟ فلكلّ علم مصادراتُه، وهذه المصادرات مبادىء أولى في العلم يبرهنَ بها ولا يبرهن عنها. فهي ليست نتيجةً للاختبار لأنَّها أعمّ وأيقن من كلّ نتيجة اختباريَّة، وهي ليست نتيجةً لقياس لأنّ القياس ينطلق منها ويُبنى عليها، فهي إذاً «لا محالة حدوسٌ، استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثمَّ أدّوها إلى المتعلّمين».

(ج) وكأنَّ «ابن سينا» يغتنم كلامه هذا في القوّة الحدْسيّة فرصةً تُتيح له التنويهَ بماهيّة النبوّة وكيفيّة حدوثها. فالحدْسُ، على ما تبيَّن لنا، نوعٌ من المعرفة المباشرة، التي تتَّضح للذهن المتوقّد دفعة، كأنَّها نور سماويّ يُشرقُ على النفوس الصافية. ولذلك نسبها «ابن سينا» إلى العالم العلويّ، ودعيت بالعلم «اللَّدُنيّ»، أو علم «اللّقانة». ولا يوجد مانع مبدئيٌّ يمنع بعضَ النفوس من أن تكون منفتحةً انفتاحاً كلّيّاً على العالم السماويّ، ومتصلة به، وآخذة عنه، فيشتعلُ الإنسان حدْساً، «أَعني قبولاً لإلهام العقل الفعّال في كلّ شيء». وتصبح المعرفة مشتركة بين العقل المفارق وهذا الإنسان، فتخرج معارفه عن حدود التقليد، وتكون له إحاطة بالماضي وبالحاضر وبالمستقبل. إنَّها معرفة يقينيّة، تتجاوز ما نصل إليه من يقين بواسطة الاستنتاجات العقليَّة الاعتياديَّة، «وهذا ضرب من النبوَّة، بل أعلى قوى النبوَّة». نعم: لم يَقصر «ابن سينا» هذه المعرفة على أصحاب الرسالات السماويَّة، ولم يجعل النبوّة اختياراً إلٰهيّاً وأمراً فائقاً للطبيعة، ولكنَّه، مع ذلك، لم يجعل النبوَّة نتيجة لكمال القوَّة المتخيِّلة فحسب كما فعل سلفه «الفارابيّ»، ولا يمكن أن يُتَّهم بتفضيل الفلسفة عليها، إذ هي «قوَّة قدسيَّة»، وهي «أعلى مراتب القوى الإنسانيَّة».

• • •




## أوّلاً ـ في تعريف النفس

نقول: إنّ القوى الفاعلة في الأجسام بذاتها تنتهي بها القسمةُ إلى أقسامٍ أربعة، وذلك لأنَّها تنقسم بالقسمة الأولى إلى قوّة تفعل فعلها في الجسم بقصد واختيار، وقوّةٍ تفعل فعلها بالذات وعلى سبيل التسخير لا بقصدٍ واختيار.

- فالقوّة الفاعلة بالتسخير فعلاً أَحديّ الجهة[١] مخصوصةٌ باسم **الطبيعة**[٢].
- والقوّة الفاعلة بالتسخير فعلاً متكثّر الجهة والنوع مخصوصةٌ باسم **النفس النباتيّة**[٣].
- والقوّة الفاعلة بالقصد والاختيار المختلف، الموجب لاختلاف ما يقع عليها من الفعل مخصوصةٌ باسم **النفس الحيوانية**[٤].
- والقوّة الفاعلة بالقصد والاختيار الأحديّ الجهة والنسبة مخصوصةٌ باسم **النفس الملكيّة**[٥].

وقد وجدنا هذه القوى الثلاث تشترك باسم النفس، ولكنّ الثلاث لا يعمّها حدٌّ واحد للنفس البتّة[٦].

---

(١) أحديّ الجهة: له مصدر واحد وغاية واحدة.

(٢) هي الصور الطبيعيّة.

(٣) إذ للنبات وظائف كثيرة لها غايات مختلفة.

(٤) الأفعال الحيوانيّة ليست صادرة عن علّة واحدة وليس لها هدف واحد.

(٥) هي النفس الإنسانيّة، وقد خصَّها باسم النفس الملكيّة لأنّ أفعالها الخاصّة بها والصادرة عن العقل تجعلها شبيهة بالملائكة، وهي عنده العقول المفارقة.

(٦) لا نستطيع أن نعطي تعريفاً واحداً لهذه المراتب كلّها.

ثمّ، لمّا كانت القوى **إنما تُحدّ بأفاعيلها**، وكانت الأفاعيل الظاهرة للنفس إمّا في **أجسامها وإمّا بأجسامها**، لم يكن بدٌّ من وقوع الأجسام في حدودها[١].

والشيءُ الواحد يقال له **قوّة**، ويقال له **صورة**، ويقال له **كمال**، بالإضافة إلى معانٍ مختلفة[٢].

ـ فيقال له **قوّة** بالقياس إلى الفعل الصادر عنه أو الانفعال المتفرّد به[٣].

ـ ويقال له **صورة** بالقياس إلى المادّة لصيرورة المادّة قائمة به بالفعل[٤].

ـ ويقال له **كمال** بالقياس إلى النوع أو الجنس لصيرورة الجنس به قائماً بالفعل نوعاً مركّباً[٥].

فالنفس قوّة بالقياس إلى فعلها، وصورة بالقياس إلى المادّة الممتزجة إن كانت نفساً منطبعة في المادّة، وكمال بالقياس إلى النوع الحيوانيّ أو الإنسانيّ. . .

فنقول الآن: إنّه يجب أن يؤخذ البدنُ في حدّ النفس، وأن يُجعل الشيءُ المأخوذُ في حدّها، كالجنس، كمالاً؛ أمّا أنّه يجب أن يؤخذ البدن في حدّ النفس، فلأنَّ هذا **الجوهر** يقع عليه اسمُ النفس، وإن كان **يجوز فيه**، **أو في نوع منه**، **أن يتبرّأ عن البدن ويفارقه**. . . **فإنّا لسنا نسمّيه نفساً وندلّ به على جوهره مطلقاً**، بل نسمّيه نفساً ونحن نأخذ جوهرَه مع نسبةٍ ما. . .

---

(١) الارتباط بين النفس والجسد إمّا أن يكون عَرَضيّاً (في الجسم) وإمّا جوهريّاً (بالجسم). وفي الحالتين لا نَعْرف النفس إلاّ من خلال الأفعال الظاهرة في الجسم. فلا يمكن التعريفُ بها إلاّ إذا ذُكر الجسمُ في التعريف.

(٢) هذا تمهيد للوصول إلى تعريف جامع لتعريفَي «أفلاطون» و «أرسطو».

(٣) كما يقال مثلاً قوّة مغذّية نظراً إلى فعل الاغتذاء، وقوّة حاسّة نظراً إلى انفعال الحواسّ، وهي النفس الواحدة التي تتّصف بهاتين الصفتين.

(٤) النفس صورة الجسم، إذ بدونه لا وجود للجسم وجوداً فعليّاً.

(٥) الكمال (Entéléchie، ومصدر اللفظة يونانيّ) هو غِنى الوجود، أو ما يعطيه مرتبته الوجوديّة الخاصّة بنوعه. فالصورة كمال، ولكن ليس كلّ كمال صورة: «كالربّان كمالُ السفينة وليس صورتها».

**فأمّا بحسب جوهره الذي يخصّه، والذي يفارق به، فلا نسمّيه نفساً إلاّ باشتراك** الاسم والمجاز، والأشبه أن يكون اسمه **الخاصّ به حينئذٍ العقلَ لا النفس**[١]. . .

فيجب، إذن، أن نضع الكمالَ كالجنس للنفس ونقول: إنَّه كمال للجسم. لكنّ الكمال للجسم قد يكون مبدأ وقد يكون بعد المبدإ[٢]. . . وأما النفس فهي مبدأ، فلذلك نقول:

إنّ النفس كمال أوّل للجسم.

ولأنّ الكمالات الأوّليّة للأجسام الطبيعيّة تختلف بحسب اختلاف الأجسام الطبيعيّة وبحسب نوعيّات الأجسام الطبيعيّة، ثمّ النفس التي نحن بتحديدها، وهي الأرضيّة، هي كمال نوع من الأجسام الطبيعيّة، **فتكون النفسُ كمالاً أوّلاً لجسم طبيعيّ آليّ**[٣]، **أو الجسم ذي حياة بالقوّة، أي من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء.**

فهذا هو حدّ النفس. (من رسالة في أحوال النفس، الفصل الأوّل)

## ثانياً ــ في مراتب التجريد

ويشبه أن يكون كلُّ إدراك إنما هو أخذُ صورة المدرَك[٤]، فإن كان الماديّ[٥] فهو أخذُ صورة مجرّدة عن المادّة، فقط تجريداً ما[٦]، لأنّ أصنافَ التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة. فإنّ الصورة المادّيّة يَعرِض لها، بسبب المادّة، أحوال وأمور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة.

---

(١) يمكن أن يكون للنفس وجود منفصل عن الجسم. وعند ذلك يقال لها جوهر، أي كائن له وجود تامّ بذاته. وهذه هي حال النفس الإنسانيّة التي هي بجوهرها عقل.

(٢) الكمالات منها أولى ومنها ثانية، فمن كمالات الجسم الثانية: القوّة الجسديّة، أو طول القامة. . . وهذه لا تكون بدون الكمال الأوّل، أي وجود الجسم أوّلاً نوعاً إنسانياً.

(٣) الآلات هي الأعضاء، ولذلك قال القدماء: جسم طبيعيّ آليّ، وعنوا جسماً طبيعياً عضوياً.

(٤) الإدراك لا يتناول المادّة، وإنما يتناول الصورة فحسب، أعني صفات الموجودات.

(٥) يريد: إن كان المدرَكُ شيئاً مادّياً.

(٦) استعمل «فقط» بمعنى «ولكن».

فتارةً يكون النزعُ[1] نزعاً للعلائق، كلّها أو بعضها، وتارةً يكون النزعُ نزعاً كاملاً: بأن تُجرَّد عن المادّة وعن اللّواحق التي لها من جهة المادّة[2]. . .

فالحسّ يأخذ هذه الصورة عن المادّة مع هذه اللّواحق ومع وقوع نسبةٍ بينها وبين المادّة[3]. . . ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة. . .

وأمّا الخيال فإنّه يبرِّىء الصورة عن المادّة تبرئة أشدّ، وذلك بأخذها عن المادَّة، بحيث لا يُحتاج في وجودها إلى وجود مادّة، لأنّ المادّة، وإن غابت أو بطلَتْ، فإنّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال. . . فالحسّ لم يجرّدْها عن المادَّة تجريداً تامّاً، ولا جرّدها عن لواحق المادّة، وأمّا الخيال فإنّه قد جرّدها عن المادّة تجريداً تامّاً، ولكنّه لم يجرّدها البتّة عن لواحق المادّة، لأنّ الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة على تقديرٍ ما وتكييفٍ ما ووضعٍ ما. . . فإنَّ الإنسان المتخيَّل يكون كواحد من الناس. . .

وأمّا الوهمُ فإنّه قد تعدّى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد لأنَّه ينالُ المعاني التي ليست هي في ذواتها بماديّة. . . وذلك لأنّ الخيرَ والشرّ، والموافق والمخالف، وما أشبه، هي أمور في أنفسها غير مادّية، وقد يعرض لها أن تكون في مادّة. . . والوهمُ إنما ينالُ ويُدرك أمثالَ هذه الأمور. . . فهذا النزع أشدُّ استقصاءً وأقرب إلى البساطة من النزعين الأوَّلين. إلاَّ أنّه، مع ذلك، لا يجرِّد الصورة عن لواحق المادّة لأنَّه يأخذها جزئيّة، وبحسب مادّةٍ مادّةٍ وبالقياس إليها، ومتعلّقةً بصورٍ محسوسة مكيَّفَةٍ بلواحق المادّة، ولأنّه يأخذها بمشاركة الخيال فيها.

وأمّا القوّة التي تكون الصورُ المُسْتَثْبَتَةُ فيها إمّا صورَ موجودات ليست بماديّة البتّة ولا يعرض لها أن تكون مادّية، أو صورَ موجودات ليست بمادّيّة، ولكنْ قد يعرض لها

(١) النزع هو التجريد.

(٢) اللواحق أو العلائق: ما يلحق الصورة بسبب اتّصالها بالمادّة من وضع وأين وكميَّة. . . وما أشبه.

(٣) وقوع نسبة: أي نوع من الشَّبة؛ فالصورة التي تنطبع في العين مثلاً تشبه الشيء المبصَر من جهة اللون والشكل والمقدار وغير ذلك.

أن تكون مادّية، أو صوَرَ موجودات مادّية ولكنْ مبرَّأةً عن علائق المادّة من كلّ وجه، فبيِّنٌ أنّها تدرك الصورَ بأن تأخذَها أخذاً مجرَّداً عن المادّة من كلّ وجه. . .

فبهذا يفترق إدراكُ **الحاكم الحسّي**، وإدراكُ **الحاكم الخياليّ**، وإدراكُ **الحاكم الوهميّ**، وإدراك **الحاكم العقليّ**. (عن كتاب النجاة، مقالة ٦ من الطبيعيّات، فصل ٧)

## ثالثاً ــ في الفرق بين الفكرة والحدْس

**تنبيه**: لعلّك تشتهي الآن أن تعرف الفرقَ بين الفكرة[١] والحدْس[٢]، فاسمع:

أمّا الفكرة فهي حركةٌ ما للنفس في المعاني، مستعينة بالتخيُّل في أكثر الأمر، تَطلبُ بها الحدّ الأوسط أو ما يجري مجراه، ممّا يُصار به إلى علم بالمجهول، حالةَ الفقدان، استعراضاً للمخزون في الباطن أو ما يجري مجراه. فربما تأدَّت إلى المطلوب، وربما انبَتَّتْ.

وأمّا الحدْسُ فأن يَتَمَثَّلَ الحدُّ الأوسط في الذهن دفعةً:

إمّا عَقِبَ طلبٍ وشوقٍ من غير حركة، وإمّا عن غير اشتياقٍ وحركة، ويَتَمَثَّل معه ما هو وسط له أو في حكمه.

**إشارة**: ولعلّك تشتهي أن تعرف زيادةَ دلالةٍ عن القوّة القدسيّة وإمكان وجودها، فاسمع:

أَلستَ تعلم أنّ للحدْس وجوداً، وأنّ للناس فيه مراتب؟!

وفي الفكر: فمنهم غبيٌّ لا يعود الفكرُ عليه برادّةٍ، ومنهم من له فطانةٌ إلى حدٍّ ما ويستمتع بالفكر، ومنهم من هو أثقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدْس.

وتلك الثقافة غير مشابهة في الجميع: بل ربما قلَّت، وربما كثُرت.

---

(١) المقصود هنا بالفكرة التفكير الاعتياديّ الذي نستعمل فيه طرق القياس.

(٢) الحدْسُ، لغةً، هو الظنّ والتخمين، لكنّ الفلاسفة استعملوا الكلمة بمعنى المعرفة المباشرة كما سيتبيَّن.

وكما أنَّك تجدُ جانبَ النقصان منتهياً إلى عديم الحدْس، فأيقنْ أنّ الجانبَ الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنيّ في أكثر أحواله عن التعلُّم والفكر.

(الإشارات والتنبيهات، ج ٢، نمط ٣، مسألة ٨)

## رابعاً ــ إثبات جوهريَّة النفس وروحانيَّتها

* **البرهان الأوّل**: تأمّلْ، أيُّها العاقل، أنَّك اليومَ في نفسك هو الذي كان موجوداً جميعَ عمرك، حتى إنَّك تتذكَّر كثيراً ممّا جرى من أحوالك[1]، فأنت، إذن، ثابتٌ مستمرٌّ لا شكّ في ذلك.

وبدنُك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمرّاً، بل هو أبداً في التحلُّل والانتقاص. ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدلَ ما تحلَّل من بدنه... ولهذا، لو حُبس عن الإنسان الغذاءُ مدّةً قليلة، نزل وانتقص قريبٌ من ربع بدنه. فتعلم نفسُك أنّ في مدّة عشرين سنة لم يبقَ شيءٌ من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدّة، بل جميعَ عمرك.

فذاتك مُغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة.

* **البرهان الثاني**: هو أنَّ الإنسان، إذا كان مهتمّاً في أمر من الأمور، فإنَّه يستحضرُ ذاته، حتى إنّه يقول: إنِّي فعلتُ كذا أو فعلتُ كذا، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفولٌ عنه: فذات الإنسان مغايرة للبدن.

* **البرهان الثالث**: هو أنَّ الإنسان يقول: أدركتُ الشيء الفلانيّ ببصري فاشتهيتُه، أو غضبتُ منه؛ وكذا يقول: أخذتُ بيدي، ومشيتُ برجلي، وتكلّمتُ بلساني، وسمعتُ بأذُني، وتفكّرتُ في كذا، وتوهَّمتُه، وتخيّلتُه. فنحن نعلم بالضرورة أنّ في **الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات والأفعال**:

فإنّه لا يُبصِرُ بالأذُن، ولا يسمع بالبصر، ولا يمشي باليد، ولا يأخذ بالرجل..

---

(١) لاحظ كيف أنّ البرهان يستند إلى تذكّر الماضي وتمييزه من الحاضر، وهو أساس تصوُّر المستقبل والشعور بالاستمرار في الوجود؛ وكلّ هذا ليس موجوداً للحيوان.

فإذن: الإنسان الذي يشيرُ إلى نفسه بـ «أنا» مُغايِر لجملة أجزاء البدن، فهو شيءٌ وراءَ البدن. (من رسالة في معرفة النفس الناطقة، الفصل الأوّل)

* **برهان الرجل الطائر**: يجب أن يتوهّمَ الواحدُ منّا كأنّه خُلق دفعةً وخُلق كاملاً، لكنّهُ حُجِب بصرُه عن مشاهدة الخارجات. وخُلق يهوي في هواء أو خلاءٍ هويّاً لا يصدمُه فيه قوامُ الهواءِ صَدْمَ ما يُحْوِجُ أن يُحَسَّ، وفُرّق بين أَعضائه فلمْ تتلاقَ ولم تتماسَّ.

ثم يتأمَّل أنّه هل يُثبت وجودَ ذاته؟ فلا يَشكّ في إثباته لذاته موجودةً. ولا يُثبت مع ذلك طرفاً من أَعضائه، ولا باطناً من أحشائه، ولا قلباً، ولا دماغاً، ولا شيئاً من الأشياء من خارج. بل كان يُثبِتُ ذاته، ولا يُثبِتُ لها طولاً ولا عرْضاً ولا عمقاً.

ولو أنّه أمكنه، في تلك الحالة، أن يتخيَّلَ يداً أو عضواً آخر، لم يتخيّله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وأنتَ تعلم أنَّ المُثبَتْ غير الذي لم يُثبَت، والمُقَرَّ به غير الذي لم يُقرّ به.

فإذن: الذاتُ التي أثبتَ وجودَها خاصّةً له، على أنّها هو بعينه، غير جسمه وأعضائه. فإذن المتنبِّه له سبيل إلى أن يتنبَّه على وجود النفس شيئاً غير الجسم، بل غيرُ جسمٍ. (الشفاء، مقالة أولى، فصل أوّل)

## خامساً ـ إثبات خلود النفس البشريّة

١ ـ **برهان الانفصال**: ونقول: **إنّها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً. أما أنّها لا تموت بموت البدن**، فلأنّ كلّ شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلّق به نوعاً (معيّناً) من التعلُّق. . .

وليس إذا وجب حدوث شيءٍ مع حدوث شيء يجب أن يبطل مع بطلانه: إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه. وقد تحدثُ أمور عن أمور، وتبطل هذه الأمور وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذواتُها غيرَ قائمةٍ فيها. وخصوصاً إذا كان مفيدُ الوجود لها شيئاً آخر غير الذي إنما تهيّأ إفادةُ وجودها مع وجوده.

ومفيد وجود النفس شيء غير جسم[1] كما بيّنّا. فإذا كان وجودُه[2] من ذلك الشيء، ومن البدن يحصُل وقتُ استحقاقه للوجود فقط، فليس له تعلّق في نفس الوجود بالبدن، ولا البدن علّة له إلاّ بالعَرَض.

... وإذا كان الأمر كذلك، فقد بطل أنحاءُ التعلُّق كلها، وبقيَ أنْ لا تعلُّقَ للنفس، في الوجود، بالبدن، بل تعلُّقُه[3] في الوجود بالمبادي الأخَر التي لا تستحيل ولا تبطل.

٢ ــ **برهان البساطة: وأمّا أنّها لا تقبل الفسادَ أصلاً**، فأقول إنّ سبباً آخر لا يُعدم النفسَ البتة: وذلك أنّ كلّ شيء من شأنه أن يفسد بسببٍ ما، ففيه قوّةُ أن يفسد، وقبلَ الفساد فيه فعلٌ أن يبقى. ومُحالٌ أن يكون، من جهةٍ واحدة، في شيء واحد، قوةُ أن يفسد وفعلُ أن يبقى[4]...

فنقول: إنّ الأشياء المركَّبة، والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركَّبة، لا يجوز أن يجتمع فيها فعلُ أن يبقى وقوّةُ أن يفسد. وأمّا في الأشياء البسيطة المفارقةِ الذّات فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران. وأقول بوجه آخر مطلق: إنّه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات هذان المعنيان...

فبيِّن إذاً، أنَّ جوهر النفس ليس فيه قوّةٌ أن يفسد؛ وأما الكائنات التي تفسد فإن الفاسد منها هو المركّب... إذاً إن النفس البتّة لا تفسد[5].

## سادساً ــ الإدراك الحيوانيّ الباطن

وأمّا القوى المدركة من باطن، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها

(١) لا يخفى أنّه يشير إلى العقل الفعّال مصدر النفس الإنسانيّة.

(٢) يعني الجوهر النفسيّ.

(٣) الضمير للجوهر النفسيّ.

(٤) يريد أنّ كلّ شيء قابل للفساد يجب أن يكون مركّباً على الأقلّ من مبدأين. أمّا إذا وُجد شيءٌ بسيط فليس فيه قابليّة الفساد أصلاً.

(٥) النجاة، مقالة ٦، فصل ١٣.

قوى تدرك معاني المحسوسات. ومن المدرِكات ما يدرِك ويفعل معاً، ومنها ما يدرك ولا يفعل، ومنها ما يدرك إدراكاً أوليّاً، ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً. والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، أنّ الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحسّ الظاهر معاً، لكنّ الحسّ الظاهر يدركه أوّلاً ويؤديه إلى النفس، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، أعني شكلَه وهيئته ولونه، فإنّ نفس الشاة الباطنة تدركها، ويدركها أوّلاً حسُّها الظاهر. وأمّا المعنى، فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسُّ الظاهر أوّلاً، مثل إدراك الشاة معنى المضادّة في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها إيّاه وهربها عنه من غير أن يكون الحسّ يدرك ذلك البتّة[1]. فالذي يدرَك من الذئب أوّلاً بالحسّ ثمّ بالقوى الباطنة، هو الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحسّ فهو المعنى.

والفرق بين الإدراك مع الفعل والإدراك لا مع الفعل، أنّ من شأن أفعال بعض القوى الباطنة أن تركِّب بعض الصور والمعاني المدرَكة مع بعض، وتفصله عن بعض، فيكون لها إدراك وفعل أيضاً فيما أدركت. وأمّا الإدراك لا مع الفعل، فأن يكون الصورة أو المعنى يرتسم في الشيء فقط، من غير أن يفعل فيه تصرّفاً البتّة. والفرق بين الإدراك الأوّل والإدراك الثاني، أن الإدراك الأوّل هو أن يكون حصولُ الصورة على نحوٍ ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه، والإدراك الثاني هو أن يكون حصولُ الصورة له من جهة شيء آخر أدّاها إليه.

فمن القوى المدركة الباطنية الحيوانيّة قوّة «فنطاسيا»، أي الحسّ المشترك، وهي قوّة مرتَّبة في أوّل التجويف المقدّم من الدماغ[2]، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواسّ الخمس، متأدّية إليه منها.

---

(١) ورد هذا المثل، للتمييز بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، في كتاب النفس «لأرسطو»، ثم تناقله الفلاسفة بعد ذلك. والحقّ أنّ تسمية هذا الإدراك بإدراك «المعنى» تسمية غير صحيحة لأنّه إدراك لعلاقة جزئيّة بين شيئين جزئيّين، بينما إدراك المعنى هو إدراك علاقة كليّة بين أطراف كليّة أيضاً.

(٢) توزيع هذه القوى على مراكز في الدماغ له أساس علميّ، ولكنّ الترتيب الذي يذكره «ابن سينا» غير صحيح.

ثمّ **الخيال أو المصوّرة**، وهي قوّة مرتَّبة في آخر التجويف المقدّم من الدماغ، يحفظ ما قَبِله الحسّ المشترك من الحواسّ الجزئيّة الخمس، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات.

واعلم أنّ القوّة التي بها القبول، غير القوّة التي بها الحفظ، فاعتبر ذلك في الماء فإنّ له قوّة قبول النقش وليس له قوّة حفظه.

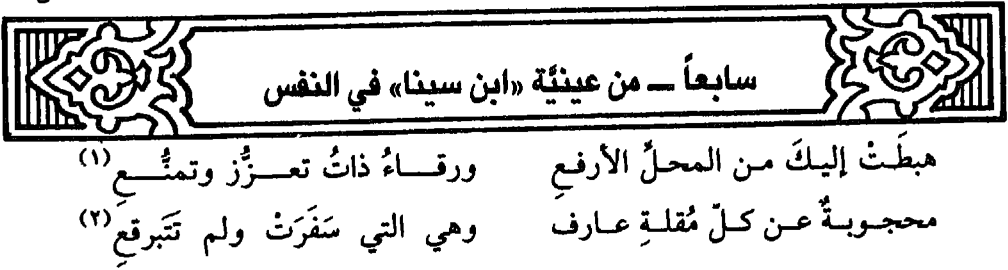
ثمّ القوّة التي تسمَّى مخيِّلة بالقياس إلى النفس الحيوانيّة، ومفكِّرة بالقياس إلى النفس الإنسانيّة، وهي قوّة مرتَّبة في التجويف الأوسط من الدماغ، عند الدودة، من شأنها أن تركِّب بعضَ ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار.

ثم **القوّة الوهميّة**، وهي قوّة مرتَّبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة، كالقوّة الحاكمة بأنّ الذئب مهروب منه، وأنّ الولد معطوف عليه.

ثمّ **القوّة الحافظة ــ الذاكرة**، وهي قوة مرتَّبة في التجويف المؤخَّر من الدماغ، تحفظ ما تدركه القوّة الوهميّة من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة؛ ونسبة القوّة الحافظة إلى القوّة الوهميّة كنسبة القوّة التي تسمَّى خيالاً إلى الحسّ، ونسبة تلك القوّة إلى المعاني كنسبة هذه القوّة إلى الصور المحسوسة.

فهذه هي قوى النفس الحيوانيّة. ومن الحيوان ما يكون له الحواسّ الخمس كلّها، ومنه ما له بعضها دون بعض. أمّا الذوق واللمس فضروريّ أن يُخلق في كلّ حيوان. ولكن من الحيوان ما لا يشمّ، ومنه ما لا يسمع، ومنه ما لا يبصر.

(النجاة، الطبيعيّات، مقالة ٦، فصل ٢)



## سابعاً ــ من عينيّة «ابن سينا» في النفس

هبطَتْ إليكَ مـن المحـلِّ الأرفـعِ ورقـــاءُ ذاتُ تعـــزُّز وتمنُّـــعِ[1]

محجـوبـةٌ عـن كـلّ مُقلـةِ عـارف وهي التي سَفَرَتْ ولم تَتَبرقعِ[2]

---

(١) إشارة إلى مصدر النفس الإنسانيّة من العقل الفعّال.

(٢) المقصود أنّ طبيعة النفس الروحيّة تجعلها غير منظورة، ومع ذلك إنّها لا تخفى على كلّ ذي بصيرة!

وصلتْ على كرْهٍ إليك، وربما ... كرهت فراقك، وهي ذات تفجّعِ[1]

أنِفَتْ وما ألِفَتْ فلمّا واصلت ... أنِست مجاورةَ الخرابِ البلقعِ[2]

وأظنّها نسيت عهوداً بالحمى ... ومنازلاً بفراقها لم تقنعِ

إذ عاقها الشرَكُ الكثيفُ وصدّها ... قفصٌ عن الأوج الفسيح المرَبعِ[3]

حتى إذا قَرُب المسيرُ إلى الحمى ... ودنا الرحيلُ إلى الفضاءِ الأوسعِ

سجَعت وقد كُشف الغطاءُ فأبصرت ... ما ليس يدرَك بالعيون الهُجَّعِ![4]

* * *

فلأيّ شيء أُهبطت من شامخٍ ... عالٍ إلى قعرِ الحضيضِ الأوضعِ؟

إن كان أهبطها الإلهُ لحكمةٍ، ... طُويَت عن الفطن اللبيب الأروعِ

وهبوطُها إن كان ضربةَ لازبٍ ... لتكون سامعة بما لم تسمعِ

وتعودَ عالمةً بكلّ حقيقةٍ ... في العالَمين، فخَرقها لم يُرقَعِ![5]

• • •

---

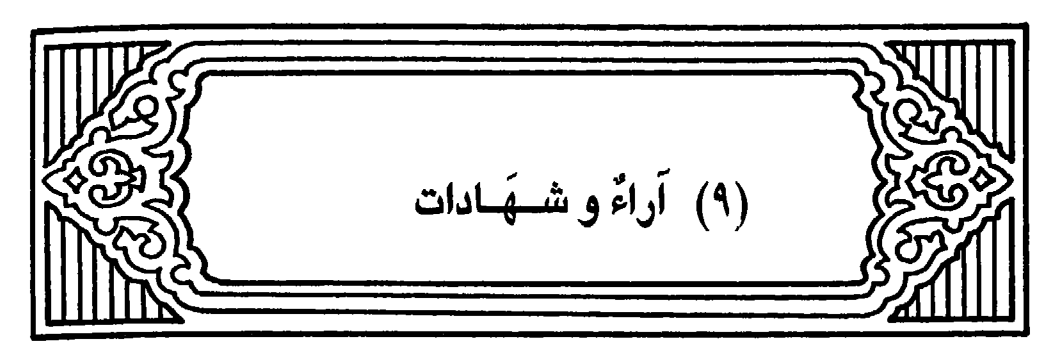
(١) نزعة النفس إلى العالم العلويّ هي نزعة طبيعيّة فيها.

(٢) تأنف النفسُ البقاء مع الجسد أوّلاً، ولكنّها تعود فتأنس به وتظنّ أنّها جعلت لأجله!

(٣) المقصود بالشرك هو الجسد والشهوات الأرضيّة.

(٤) هذان البيتان يذكّران بالحديث القائل: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»!

(٥) كأنّ الغاية من هذا الوجود الإنسانيّ تبقى سرّاً مطويّاً لا يعرفه أحد، إلاَّ أن يقال هناك حكمة إلهيّة من هذا الوجود، ولكنّ هذه الحكمة الإلهيّة تبقى سرَّ الله فلا تنكشف للإنسان!



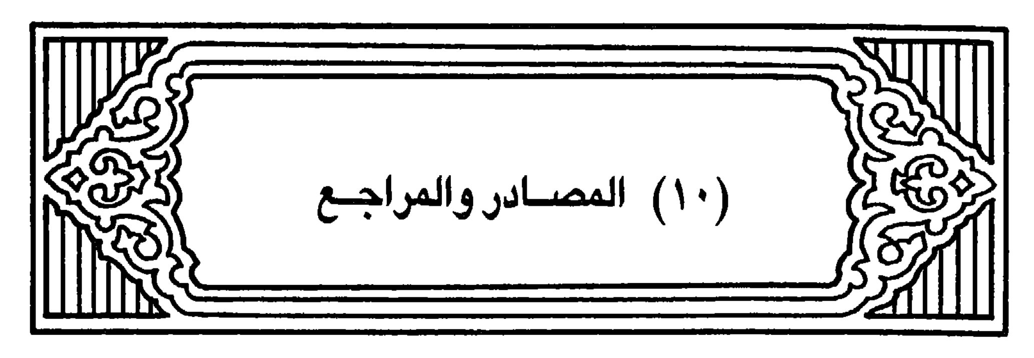
# (٩) آراءٌ و شـهَـادات

١ ـ «لم يكن يعني «ابنَ سينا» أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب، بل كان يأخذ ما يلائمُ ميوله أنَّى أصابه. . . ولهذا صار «ابنُ سينا» فيلسوفَ الشرق العظيمَ الذي تلتقي في تآليفه جميع المذاهب، وكان أسبق كتّاب المختصرات الجامعة في العالم» (ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام).

٢ ـ «ليس من دراسة لمفكِّر من مفكّري القرون الوسطى إلاَّ تربطه بالفلسفة السينويّة رابطة. وكلّما اندفعت هذه الدراسات نحو الأعماق رأينا بجلاء أكثر أنّ «ابن سينا» لم يكن فقط منبعاً يغرفون منه بحرّيّة، بل هو أحدُ أساتذتهم العظام. . . لقد نوقش «ابن سينا» وفُنِّدت آراؤه، ولكنّ أثره كان من القوّة بحيث أنَّ أحداً من النقَّاد يعجز عن تحديد ما عساه كان الفكر الغربيّ في القرون الوسطى يكون لو لم يتعرّف الغرب إليه» (أ. م. جواشون: فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبّا في القرون الوسطى).

٣ ـ «لقِّب «ابن سينا» لشهرته بالشيخ الرئيس. . . وقد تجلّت، بل تجسّدت، في «ابن سينا» الطبيب والفيلسوف والفقيه والشاعر خلاصةُ علم العرب» (فيليب حتي، تاريخ العرب المطوّل، ج ٢).

٤ ـ «جاء «ابن سينا» بعد «الفارابيّ» فاكتملت به الفلسفةُ المدرسيّة في الإسلام: لقد انصهرت في نفسه الفلسفةُ المشّائيّة، مرفوقةً بالغيبيّة الإسكندرانيّة، وأشواقِ الغنوصيّة، وتأمُّلاتِ المتصوّفة، وجدلِ المتكلّمين، وأغوارِ الإيمان، متداخلة متكاملة منسجمة. واجتمع له من العلوم ما تفرّق في كتب الأطبّاء والفلكيّين والطبيعيّين؛ فإذا هو خلاصة المعرفة العلميّة في عصره» (كمال اليازجي وأنطون كرم: أعلام الفلسفة العربية).



# (١٠) المصـادر والمراجـع

## أوّلاً ــ مؤلّفات «ابن سينا»


١ ــ كتاب الشفاء، تحقيق إبراهيم مدكور، القاهرة، ١٩٦٠.

٢ ــ كتاب النجاة، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٣٨.

٣ ــ الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٤٧.

٤ ــ كتاب أحوال النفس، دار الإحياء، القاهرة، ١٩٥٢.

٥ ــ رسالة أضحويّة في أمر المعاد، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٩٤٩.

٦ ــ مبحث عن القوى النفسيّة، دار الإحياء، القاهرة، ١٩٥٢.

٧ ــ رسالة في معرفة النفس الناطقة، دار الإحياء، القاهرة، ١٩٥٢.

٨ ــ رسالة في الكلام على النفس الناطقة، دار الإحياء، القاهرة، ١٩٥٢.

٩ ــ قصّة حي بن يقظان، دار المعارف، مصر، ١٩٥٠.


## ثانياً ــ دراسات عن «ابن سينا»


١ ــ الكتاب الذهبيّ للمهرجان الألفيّ لذكرى ابن سينا، القاهرة، ١٩٥٢.

٢ ــ جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، دمشق، ١٩٥١.

٣ ــ ألبير نادر، ابن سينا والنفس البشريّة، بيروت، ١٩٦٠.

٤ ــ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٤.

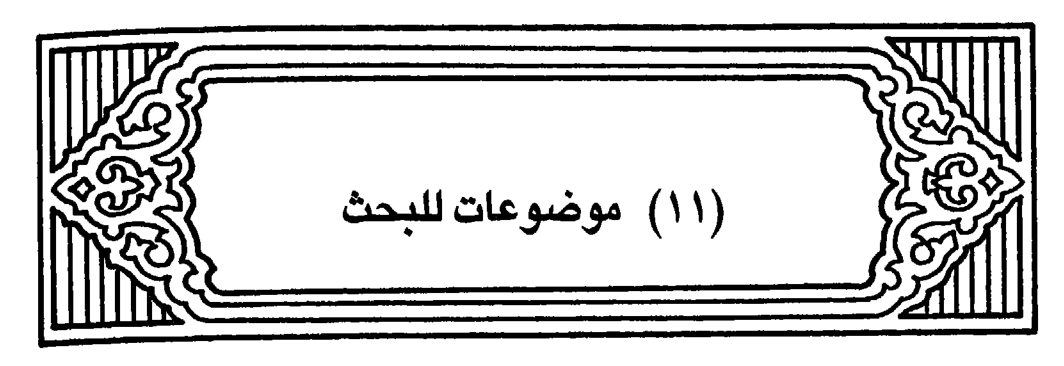
٥ ــ عبد الحليم محمود، التصوّف عند ابن سينا، القاهرة.

٦ ــ الأب بولس مسعد، ابن سينا الفيلسوف، بيروت، ١٩٣٧.

٧ ــ Quadri. la philosophie arabe et son influence dans l'Europe médiévale. Paris, 1947.

٨ ــ Goichon. la philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale. Paris, 1944.


• • •



# (١١) موضوعات للبحث

• قال ابن سينا:

«إن من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم ويثبت أنيّته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجّة الإيضاح. فواجب علينا إذاً أن نتجرّد لإثبات وجود القوى النفسية قبل الشروع في تحديد كل واحد منها... والشيء الواحد يقال له قوة، ويقال له صورة، ويقال له كمال. فيقال له قوة بالقياس إلى الفعل الصادر عنه، ويقال له صورة بالقياس إلى المادة لصيرورة المادة به قائمة بالفعل، ويقال له كمال بالقياس إلى النوع أو الجنس لصيرورة الجنس به قائماً بالفعل... فتكون النفس كمالاً أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة».

(أ) بيّن المعاني الواردة في هذا النص. (٦ علامات)

(ب) تحدّث عن ثلاثة براهين قدّمها ابن سينا لإثبات وجود النفس أو روحانيتها. (٦ علامات)

(ج) فصّل الكلام على الإدراك الحسّي والعقلي والإشراق. (٨ علامات)

* * *

• قال ابن سينا:

«واعلم أن التعلم، سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم، متفاوت. فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور لأن استعداده أقوى. فإن كان ذلك الإنسان مستعدّاً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه، سُمي هذا الاستعداد القوي حدساً. وهذا الاستعداد قد يشتدُ في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات الاستعداد. ويجب أن تسمى هذه الحال

من العقل الهيولانيّ عقلاً قدسياً، وهو من جنس العقل بالمَلَكَة، إلاَّ أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم. ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي لقوتها واستعلائها فيضاناً على المتخلية أيضاً فتحاكيها المتخيلة بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام».

( أ ) بين المعاني الواردة في هذا النص. (٦ علامات)

(ب) تكلّم على المعرفة الحسية والمعرفة العقلية عند ابن سينا. (٨ علامات)

(ج ) قارن رأي ابن سينا في هاتين الدرجتين من المعرفة برأي الفارابي فيهما. (٦ علامات)

* * *

● **قال ابن سينا:**

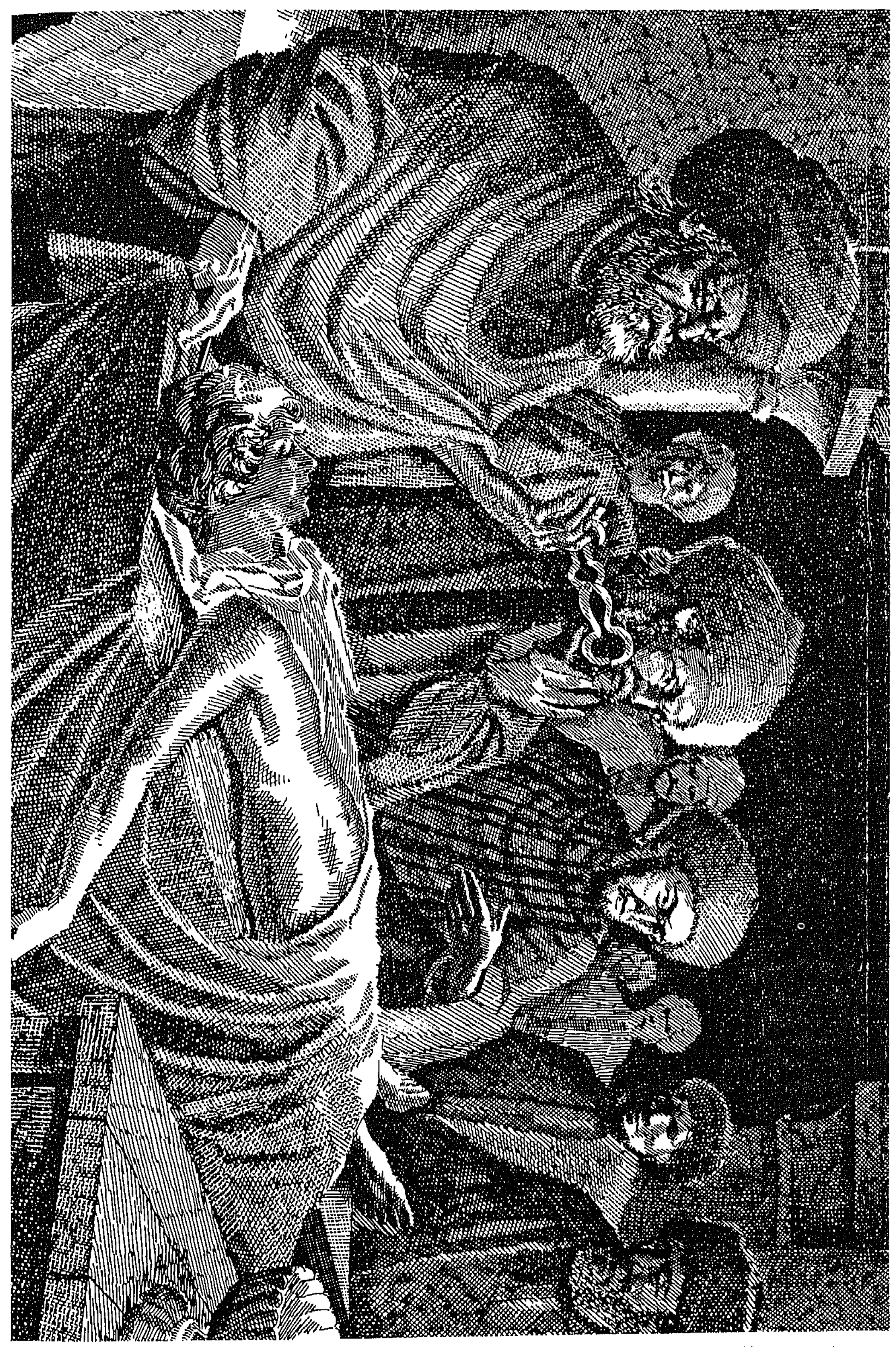
«المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله «أنا»، وقد اختلف أهل العلم في أن المشار إليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المُشاهَد المحسوس أو غيره. أما الأول فقد ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن، وكل أحد فأنما يشير إليه بقوله: «أنا»، فهذا ظن فاسد لما سنبينه. والقائلون بأنه غير هذا البدن المحسوس اختلفوا: فمنهم من قال إنه غير جسم ولا جسماني بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها... وهذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين، ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة».

( أ ) بيّن المعاني الواردة في هذا النص. (ست علامات)

(ب) تكلّم بالتفصيل على أربعة براهين أوردها ابن سينا لتأييد رأيه في روحانية النفس. (عشر علامات)

(ج) ابد رأيك في هذه البراهين. (أربع علامات)

● ● ●



## الفصل الثالث

# أبو العلاء المعرّي

## (٣٦٩ ـ ٤٥٠ هـ/ ٩٧٩ ـ ١٠٥٨م)

(١) حياته وعلومه.

(٢) التشاؤم:

( أ ) البواعث العامة.

(ب) البواعث الخاصة.

(٣) فلسفة التشاؤم في اللزوميات:

( أ ) التشاؤم من الطباع الإنسانية.

(ب) التشاؤم من رجال الدين ورجال السياسة.

(ج) التشاؤم من الحياة ومن المرأة والزواج.

( د ) التشاؤم من القضاء والقدر.

(هـ) قيمة آراء المعري في العقل والدين.

(٤) العقل والدين:

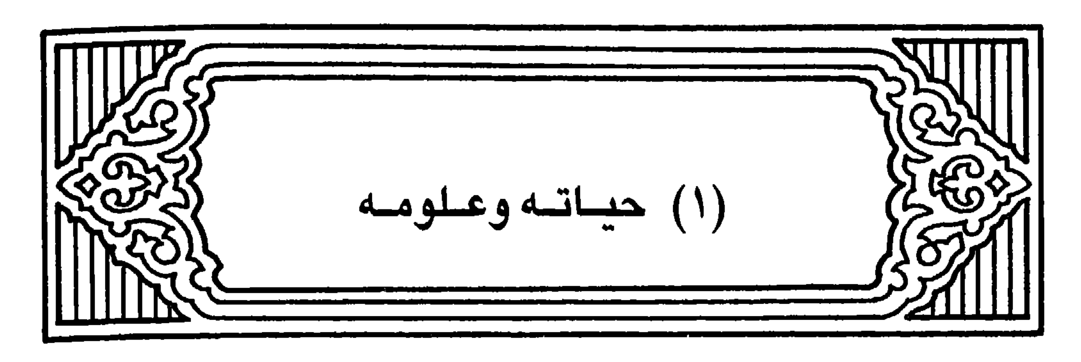
( أ ) موقفه من العقل في الشك والإثبات.

(ب) العقل ووجود الله.

(ج) العقل والدِّين.

( د ) العقل والمصير.

(٥) موضوعات للبحث.



## (١) حيـاتـه وعـلومـه

هو أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخيّ، ولد في معرّة النعمان وإليها انتسب. أصيب بالجدري فذهب ببصره وهو بعد في سنّ الطفولة. طاف، وهو ضرير، المدن السوريّة طلباً للعلم، من حلب إلى إنطاكية فاللاذقية، وربّما طرابلس.

توفّي والده وهو مسافر، فرجع إلى المعرّة وأقام فيها مدّة، حتّى إذا ران على قلبه الضجر، قصد بغداد ناشداً الشهرة والجاه والاستزادة من العلم. صادف في بغداد نجاحاً عابراً ما لبث أن انتهى بالتحقير والإهانة في مجلس الشريف المرتضى. بلغه، وهو في بغداد، خبر مرض أمه، فشدّ إلى المعرّة ليكون بجانبها، ولكنّ الأجل كان أسرع منه، فوافاها وهو بعد في الطريق. اعتزل الناس قابعاً في بيته فلازمه كما التزم شظف العيش مدّة أربعين سنة حتّى وافاه الأجل وقد ناهز الثمانين.

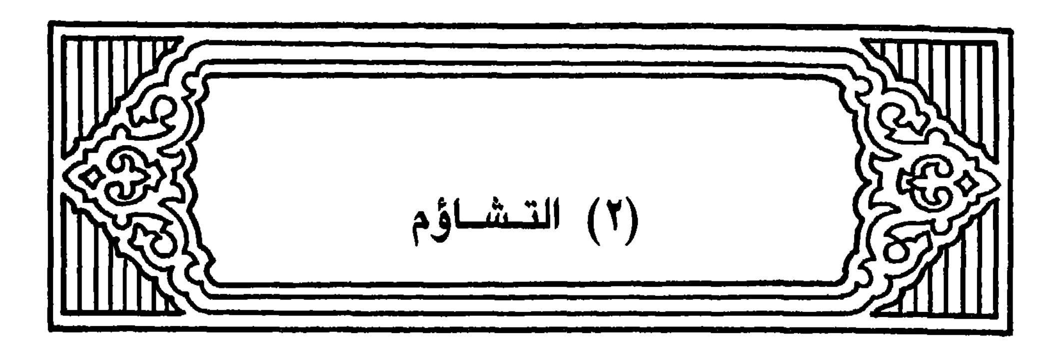
**مـن آثـاره:**

ديوان سقط الزند، وهو مجموعة من قصائد الشباب في المدح والفخر والحكم. إلّا أنّ المعرّي لم يعرف التكسّب في شعره، ولا اشتهر بالوصف، لعجزه الطبيعي عن ذلك.

ـ رسالة الغفران: وهي مليئة بأنواع الغريب الأدبيّ، وفيها نقد لاذع لما كان سائداً في عصره من آراء ومعتقدات.

ـ اللزوميّات أو لزوم ما لا يلزم، وهي ديوان شعر فريد من نوعه، أن من حيث النظم أو من حيث اقتصاره على الموضوعات الفلسفية. ونعتمد هذا الديوان في دراسة آرائه التشاؤميّة وموقفه من العقل والدين والمصير.

● ● ●



# (٢) التشاؤم

## (أ) البواعث العامّة

في الكلام على تشاؤم المعرّي، لا بدّ من البحث عن بواعث هذا التشاؤم، إن في البيئة التي نشأ فيها الرجل (وهي البواعث العامّة)، أو في ظروف حياته الشخصيّة، (وهي البواعث الخاصّة). لكي يتحدّد الإطار الاجتماعيّ والنفسيّ الذي يدور فيه تفكير الفيلسوف.

أمّا البواعث العامّة فيمكن تلخيصها في خمسة مظاهر رئيسيّة:

١ ـ التفكك السياسي.

٢ ـ الانحطاط الاقتصاديّ.

٣ ـ التخاصم الدينيّ.

٤ ـ الانحلال الخلقيّ.

٥ ـ والازدهار الأدبيّ.

**١ ـ في السياسة:** تناثرت الدولة العباسيّة دويلات متنابذة متنازعة، وذلك تحت ضغط العوامل الخارجيّة (كحملات المغول والترك) والفساد الداخلي. وانبرى كل فريق يقتطع لنفسه دويلة يستبدّ بها: فقام القرامطة في البحرين وشبه الجزيرة وقطعوا طريق الحجّ، وتحصّن الحشّاشون في جبال فارس وزرعوا العالم الإسلامي رعباً وتقتيلاً وتخريباً، وانتزع الفاطميّون شمال أفريقيا وبلاد مصر وراحوا يحاربون الدولة العباسية، واستقلّ الحمدانيون في حلب، وكان السلاجقة قد استولوا على السلطة الفعليّة في بغداد، فلم يبق للخليفة العبّاسيّ سوى سلطة رمزيّة تتمثّل في ترداد اسمه في عدد من الجوامع عند الصلاة.

٢ ـ **وفي الاقتصاد**: عمد أصحاب السلطة والنفوذ إلى التجارة والاحتكار والمصادرات، فكسدت الحياة الزراعيّة والصناعيّة، وانقطع حبل الأمن على طرق المواصلات فدخلت التجارة نفسها في حالة من النزع. وقضت الحروب المتواصلة على اليد العاملة فغدت المزارع مهجورة خربة. وتكرّرت الفياضانات في سهول العراق فلحقت المجاعة أنحاء العالم الإسلاميّ وانتشرت الأمراض والأوبئة من طاعون وجدري وملاريا ففتكت بالسكان فتكاً ذريعاً.

٣ ـ **وأمّا الحياة الدينيّة**، فقد كانت عبارة عن منازعات وخصومات، وعبث ومجون وتهتّك، وتستّر وراء الظواهر بغية الثراء. فصار الدين وسيلة للتحكم أو للتكسّب، وقانوناً للبيع وللشراء، للزواج وللطلاق وللإرث، يحكم الأبدان ولا يصل إلى النفوس ويتحكّم بالضعفاء لمصالح الأقوياء. وقد زادت الخلافات المذهبيّة حدّة، لارتباطها بالمصالح الشخصيّة، فقسمت الأمّة فرقاً مختلفة، وأحزاباً سياسيّة متصارعة وضاع الحق والحقيقة في ذلك كلّه، فكان من حقّ المعرّي أن يتساءل:

«يـا ليـت شعـري مـا الصحيـح»؟

٤ ـ **الانحلال الخلقيّ**: ولا عجب بعد هذا الانحطاط السياسيّ والاقتصاديّ والدينيّ، أن تنعدم القيم الخلقيّة من قلوب الناس. وقد امتلأت كتب المؤرّخين لذلك العصر، بوصف ما كان سائداً فيه من المكر والغدر، ومن الخداع والنفاق، ومن الكذب والوشاية ومن الأثرة والدسائس والنميمة وحبّ النفس. وهذا كلّه، تظهر صورته الواضحة في لزوميّات المعرّي.

٥ ـ **أمّا الحياة العقليّة والأدبية**، فقد كانت في عصرها الذهبيّ، حتّى قيل أنّ المسلمين لم يشهدوا عصراً زهت فيه الحياة الفكريّة وأزهرت وأتت أطيب الثمر كهذا العصر. ولا ريب في أن كثرة البلاطات وقيام الأمراء بتقليد الخلفاء، من الأسباب التي ساعدت على انتشار دُور العلم، وتعدّد المدارس، وانطلاق حرّيّة التفكير. ولكنّها في الوقت نفسه من الأسباب التي تفتح واسعاً باب الشك والتشاؤم.

عانى أبو العلاء من هذه العوامل ما لم يعانه غيره وهو الضرير الكفيف يحاول التنقّل من بلد إلى آخر طلباً للعلم. وأثرت الأحداث التي ذكرنا، في نفسه الحسّاسة تأثيراً

خطيراً، فيئس من كل صلاح وإصلاح وصار من رأيه أن سبيل الخلاص الأوحد، إنّما هو في الانقراض والعدم.

## (ب) البواعث الخاصّة

إنّها جملة ما نعرفه من حياة الرجل ونفسيّته والأحداث التي أثرت فيه. ويمكن وضعها، هي أيضاً، تحت خمسة عناوين.

١ ـ المؤثّرات الفكريّة والدينيّة.

٢ ـ الفقر.

٣ ـ سخرية الناس منه واضطهادهم إيّاه.

٤ ـ فقد أمّه.

٥ ـ عزلته وفقد بصره.

١ ـ **المؤثرات الفكريّة والدينيّة**: إنّها من بواعث الشك، بمقدار ما هي من بواعث التشاؤم. فأبو العلاء باطنيّ النزعة من نشأته الأولى. أخذ عن أبيه ثقافة دينيّة إسلاميّة لم تكد تتكامل حتّى أخذت تتداخلها وتصطرع معها التيّارات الأدبيّة الماجنة، والنظريّات الفلسفيّة اليونانيّة الملحدة أو المعقلنة، والمذاهب المتضاربة، لاسيّما المذهب البوذيّ الذي عرفه أثناء إقامته في بغداد، والذي يبدو أثره واضحاً في دعوة المعري إلى قطع النسل وإلى تفضيل الحيوان على الإنسان والموت على الحياة.

٢ ـ **الفقر**: وأمّا الفقر، فقد فاجأ المعرّي عند موت أبيه وهو بعد في مقتبل العمر يحاول أن يتغلّب على فقد بصره بتحصيل العلم ونظم القريض وإظهار التفوّق الأدبيّ. فانقطع عنه مورد العيش وقفل راجعاً إلى بيته مكتفياً بحياة طفيليّة من معونة أحد أخواله. وإذا عرفنا عند أبي العلاء، من إجماع الذين أرّخوا لحياته، أنفته الطبيعيّة، وكبرياءه الغريزيّ، وشدّة حيائه، وإرهاف إحساسه، وتوقّد ذكائه، وقوّة ملاحظته، أمكن أن نقدّر أثر الحاجة الدائمة إلى الآخرين في نفس هذا الضرير.

٣ ـ **ويأتي اضطهاد الناس إيّاه وسخريتهم منه**، لقتل ما بقي من عنفوان هذه النفس، وطموحها، ومحاولتها التغلّب على مصاعب الحياة: فقد هاجمه اللصوص

وقطّاع الطرق غير مرّة، وكان أشدّها ألماً في نفسه، سلبه السفينة التي أرسلها إليه خاله أبو طاهر ليقطع نهر دجلة، وكان السالبون من عملاء الدولة نفسها. وإذا كان قد بقي في قلبه الثائر، بعض من أمل برجال العلم والأدب، فقد جاءت حادثة مجلس الشريف المرتضى، حيث «سحب من رجله وطرح خارج الملجس» لتقطع آخر خيوط الرجاء. فلم يحتفظ في قلبه من معاشرة الناس، إلاّ بطعم الاضطهاد والمرارة.

٤ ــ موت أمّه: وكأنّ القدر ذاته جاء يشارك البشر قسوتهم عليه واحتقارهم إيّاه: فعندما كان في طريقه من بغداد إلى المعرّة ليحتمي بوالدته، وهي ملجأه الأخير، بلغه خبر نعيها. فأحسّ الأرض تميد به، وفقد بموتها آخر أواصر الأمل التي كانت تشدّه إلى البقاء، ويئس من طول الجدّ والعناء بعدما عرّي من كل شيء، فتمنّى الموت نعمة من السماء فقال:

والـدّفْـن دفـءٌ فـي الشتـاء وظلّـة فـي القيـظ حـقّ لمثلهـا أن يُـؤثَـرا

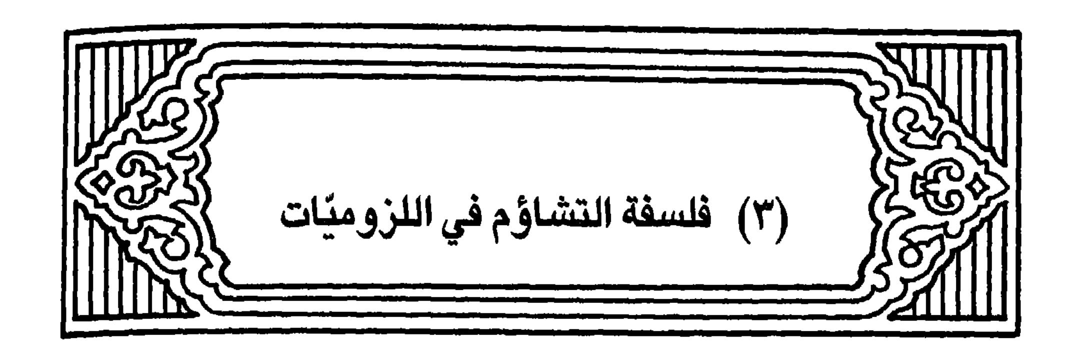
٥ ــ فقد البصر: ولعلّ فقد البصر كان أخطر أثراً من كلّ ما تقدّم: أصيب المعرّي بالجدري وهو في الرابعة، فلم يبق في بصره سوى نور ضئيل أحمر ما لبث أن انطفأ. فلم يتذكر من زهوّ الألوان شيئاً سوى الأحمر. ولعلّه صورة ذهنيّة للون القميص الذي كان يرتديه أثناء مرضه. فقد جعله الكمه بحاجة دائمة إلى الناس وهو الذي يأبـى استجداء المعونة. كما جعله دون الآخرين سعياً وهو الذي يفوقهم بعد همّة وقوّة عزيمة. فكان إذا جالس المبصرين أعزل، وإن تندّروا عليه فهو عن إشاراتهم غافل محجوب وحجّته عليهم مقطوعة. قال طه حسين في «تجديد ذكرى أبـي العلاء»: «وليس يلقى المكفوف من رأفة الناس به ورحمتهم له وعطفهم عليه، إلاّ ما يذكي الألم في صدره ويضاعف الحزن في قلبه. ثمّ هو لا يلقى من شدّتهم وقسوتهم، ولا استهانتهم وازدرائهم إلاّ ما يشعره الذلّ والضّعة وينبّهه إلى العجز والضعف... فاليأس أخلق به من الرجاء، والموت خير له من الحياة، إلاّ أن تكون له نافلة من فضيلة الصبر وشدّة الأيد».

ومع ذلك فلسنا من الذين يؤمنون بأن هذه المؤثرات المختلفة كانت كافية وحدها كي تدفع بأبـي العلاء دفعاً إلى الشك والتشاؤم. فالنفس الإنسانيّة أعقد من أن تُحلَّل إلى عناصرها، والسلوك الإنسانيّ أبعد من أن يفسّر تفسيرَ ظاهرة طبيعيّة جامدة. والحق أن

الأحداث الواحدة قد تدفع بأحدهم إلى التشاؤم وبآخر إلى التفاؤل وبآخر إلى العبث والاستهتار وبآخر إلى الزهد والعبادة... وفي كلّ حالة من هذه نفسّر النتائج المختلفة بالمعطيات نفسها. فأين نحن من مبدأ السببية؟ ألم يُفسَّر نشُوء الصوفيّة بكثرة الفسق والمجون، كما فُسِّر استهتارُ أبـي نواس وبشّار بالرجوع إلى المغطيات ذاتها، كما نفسر أيضاً تشاؤم أبـي العلاء بالاستعانة بهذه العوامل بالذات؟ وإذا كنا لا نقلل من أهميّة الظروف البيئيّة في توجيه حياة الإنسان، فإنّنا نجعل من هذه الظروف، ومن المؤثّرات النفسية، شروطاً ضروريّة ولا شك، ولكنها ليست بحالة من الأحوال شروطاً كافية. فالإنتاج الفكريّ، والعقيدة، وكلّ رأي في الحياة، هو ثمرة تفاعل بين طرفين: الذات من جهة والعالَم الخارجيّ من جهة ثانية. ومن التجنّي على الذات أن نجعل منها مجرد مرآة تعكس أحداث العالم الخارجي أو لوحة تنطبع عليها مؤثّرات هذا العالم.

أضف إلى ذلك أن النظر في أسباب تشاؤم الرجل، واعتبار هذا التشاؤم نتيجةً حتميّة لظروف خاصّة، هو من باب الحكم المسبَّق على قيمة آرائه. وهذا أمر لا يعني مؤرّخ الفلسفة بقدر ما يعني رجل الدين والأخلاق. ثمّ، ألا يصحّ في حال اعتبار التشاؤم نتيجةً لظروف طارئة، أن نعتبر التفاؤل كذلك؟ وإذا صحّ الاعتباران فما هي قيمة التفكير الإنسانيّ وقيمة الإنسان بوجه عام؟ فلعل هناك معطيات موضوعيّة اكتشفها المعَري في الذات الإنسانيّة وفي الحياة الاجتماعيّة، سمحت له بأن يكون متشائماً من طبيعية الإنسان بصرف النظر عن إعاقته. وإذا كان العمى قد ساعده على اكتشاف ما وصل إليه بعد طول تأمّل وتفكير، فذلك لا ينقص شيئاً من قيمة آرائه الفلسفيّة.

• • •



# (٣) فلسفة التشاؤم في اللزوميّات

ليس في اللزوميّات مذهب فلسفيّ تشاؤميّ متكامل، على غرار ما نجده عند هيرقليطس أو شوبنهاور أو غيرهما من المتشائمين. وإنّما هي خطرات مبعثرة في القصائد المختلفة، توحّدها نظرة سوداويّة ويأس وقنوط من الطبيعية البشريّة ومن الوجود عموماً. ونحاول ترتيب هذه الخطرات حول موضوعات أربعة هي:

( أ ) التشاؤم من طباع الناس عامّة.

(ب) التشاؤم من رجال الدين ورجال السياسة.

( ج) التشاؤم من الحياة ومن المرأة سبب الحياة المباشر.

( د ) التشاؤم من القضاء والقدر ومن الحظ الغاشم.

علماً أن هذه الموضوعات تبقى متداخلة في عدد من جوانبها.

## ( أ ) التشاؤم من الطباع الإنسانيّة

خبر المعرّي طباع الناس من خلال معاملتهم إيّاه، كما تأمّل نزعاته النفسيّة العميقة، فوجد السلوك الإنسانيّ قائماً على الأثرة وحبّ الذات. وكأنّ الأنانيّة هي المحور الذي تدور حوله أفعالنا كلّها، ممّا يجعل الخداع والغشّ والنفاق القواعد الأساسيّة للسلوك. فقال بمرارة:

قــد عمّنــا الغــشّ وأزرى بنــا  ...  فــي زمــن أعــوز فيـه الخصـوصْ

وكــلّ مــن فــوق الثـرى خـائـن  ...  حتى عُدول المصر مثل اللصوصْ

وكأنّ فساد الطباع الإنسانيّة بلغ بالإنسان دركاً جعله أحطّ منزلة من الحيوان.

فلنرفعنّ اللوم إذاً عن الغراب القبيح الفاسد، ولننظرنّ في أنفسنا التي هي أشدّ سواداً منه، وعند ذاك ربّما قلنا مع المعرّي:

جُرْ يا غرابُ وأفسدْ لن ترى أحداً — إلاّ مسيئاً، وأيّ الخلق لم يَجُرِ؟
فما ألومك بل أوليك معذرة — إذا خطفت ذبال القوم في الحجرِ
فآل حوّاءَ راعوا الأسد مخدرة — ولم ينادوا بسلم ربّة الوجرِ
لو كنتَ حافظ أثمارٍ لهم ينعت — ثمّ اقتربت لما أخلوك من حجرِ

إنّ سنّة الحياة هي الصراع لأجل البقاء والتسلّط، حيث الحقّ مرادف للقوّة. وصحيح ما قاله المتنبّي بأن «الظلم من شيم النفوس». فعلى الضعيف أن يختار بين الموت أو الذلّ أو العزلة إذا استطاع إليها سبيلاً. وقد وقع اختيار المعرّي على العزلة فالتزمها ونصح الناس البائسين بها وقال:

وما للفتى إلاّ انفرادٌ وعزلةٌ — إذا هو لم يُرزَق بلوغَ المآرب

وكأن أبا العلاء، عندما كان ينعى على الناس مساوىء أخلاقهم، ويعيّرهم في مكرهم وريائهم، كان يلتفت إلى ذاته فيتبين له أنه هو أيضاً، برغم رقة شعوره وعطفه على الضعيف والمسكين، لا تختلف طينته عن طينة الناس. فهو، إذا أحسّ بمصائب الناس فلأن الحياة أثقلته بمصائبها، وإذا عطف على الضعيف فلأن الزمان حرمه هذا العطف. وهو إذاً، لو اعتبر نفسه مجرّداً عن هذه العوامل، لما كان خيراً من غيره. إنه كان يبغي الثراء والجاه والظهور بمظهر العظمة والاقتدار، وإنه لم يعتزل الناس إلاّ لكونه لم يرزق بلوغ المآرب كما يقول. ولذلك كلّه، فقدْ وصل أبو العلاء إلى درجة من الصراحة في تشاؤمه لم يوفر معها نفسه من المذمّة، بل وضع ذاته في مقام الآخرين عندما نعتهم باللؤم ودناءة النفس:

وقد غلبَ الأَحياءَ في كل وُجهة — هواهُم وإن كانوا غطارفةً غُلبا
كلابٌ تغاوتْ أو تعاوتْ لجيفة — وأحسَبني قد صرت أَلأَمَها كلبا

ويقول في ذم الدنيا، وهي الطبيعة الإنسانيّة:

خسئت يا أمّنا الدنيا فأفٍّ لنا — بنـي اللئيمـةِ أنـذالٌ أخسّـاءُ

ومما لا ريب فيه، أن هذه النظرة التشاؤمية إلى الإنسان والتي أدت بأبـي العلاء إلى تشبيهه بالحيوان لا بل إلى تفضيل الحيوان عليه لأنه إن أفسد فعن غير لؤم ورياء، تذكّرنا بآراء البوذيّة التي ترى الوجود شرّاً في جوهره والإنسانَ شرَّ ما في الطبيعة، لأنه أرقى أنواع الموجودات. وعلى هذا القياس يصبح الحيوان أفضلَ من الإنسان، والجماد أفضلَ من الحيوان والإنسان معاً لأنه لا يعرف الشرّ والمكيدة. بل هو آمِن يسير بموجب القوانين الإليّة التي وضعتها له القدرة المطلقة، دون تذمّر ودون مباهاة. وعليه، أفليستِ العصا التي يتوكأ عليها الأعمى أبرَّ له من الدليل الذي إن صدقت دلالته لم تصدق سريرته، والذي يُظهر الرضا وطولَ الإناة ولكنه يُضمر الحقد والضجر والملل؟ وهو يخبىء وراء كلمات العطف الازدراءَ والاحتقار؟ أفليس من الأفضل، أن نهجر الأوّل ونحتفظ بالثاني؟ :

عصًا بيد الأعمى يرومُ بها الهدى     أبرّ له من كل خدنٍ وصاحبِ
فـأوسِـعْ بنـي حـوّاءَ هجـراً فـإنهـمْ     يسيرون في نهجٍ من الغدر لا حبِ

ولعل قائلاً يقول إن الإنسان خيّر بطبيعته ولكن الحياة الاجتماعيّة وما فرضته من أنظمة معقدة هي التي أفسدته وأجبرته على سلوك الطرق الملتوية. والجواب عند أبـي العلاء أن الإنسان شرّير بطبعه. إذ لو كان خيّراً بالجوهر لرأينا بقيّة من هذا الخير مهما بلغ من أثر التربية فيه، لأن الطبع يغلب دائماً التطبع. والواقع أن التربية تحاول أن تصلح من طبع الإنسان، ولكن المبادىء تبقى مغلوبة على أمرها. إذ سرعان ما تذوب ثلوج التربية، فتتكشّف عن طينة سوداء، لا أساس للبراءة فيها. ولذلك فإن الذي يبقى مع الإنسان والذي يظهر في غالب سلوكه إنما هو طبعه الأنانيّ الذي فُطر عليه. فهو يكوّن «النهج» الدائم والسبيل الذي لا نحتاج في سلوكه إلى تعلّم:

الخيـر بيـن النـاس رسـمٌ داثـرٌ     والشـرّ نهـج والبـريّـة مَعْلَـمُ
طبـعٌ خلقـتُ عليـه ليـس بـزائـلٍ     طـول الحيـاة وآخـرٌ مُتعلَّـمُ

وهذا الشرّ في الطبع، دائم لا يزول، فلم تتبرأ منه الأجيالُ السالفة، ولن تتخلص منه الأجيال الطالعة. إنه من «الجد القديم» من آدمَ أبـي البشر. ألم يُرْوَ أن آدم طُرد من الجنّة لأنه أخطأ؟ فهو إذاً ميّال إلى الشرّ مع معرفته بأنه شر. ألم يُرْوَ أن قابيل قتل أخاه

لحسد مع أن الدنيا كانت لهما؟ وعلى ذلك فإن الطينة الإنسانيّة عجنت بالشرّ الذي جرى مع الدم في العروق فلم ينجُ منه أحد:

الشـرّ فـي الجـدّ القـديـم غـريـزةٌ ... فـي كـلّ نفـسٍ منـه عـرقٌ ضـاربُ

أسرف أبو العلاء في إساءة الظن بالبشريّة حتى اعتبر جوارهم عبئاً عليه وكأنه، بضرب من المبالغة، يحمد الله على عماه لأنه وفّر عليه رؤية أعمالهم وإشارات السخرية والاستخفاف وصنوف المجون والاستهتار يقول:

جوارُ بني الدنيا ضنًى لي دائمٌ ... تمنّيت لما شفَّني الغِبَّ والرِبْعا

لقـد فعلـوا الخيـر القليـل تكلّفـاً ... وجاؤوا الذي جاؤوه من شرّهم طبعا

## (ب) التشاؤم من رجال الدين ورجال السياسة

وبعد، إذا كان الناس جميعاً من طينة واحدة، أوَلم يأت الأنبياء والرسل بالشرائع السماويّة لإصلاح ما فسد فيهم؟. أوَلم يضحِّ هؤلاء بكل غال لديهم في سبيل تبليغ رسالتهم إلى الناس وما ذاك طمعاً بشهْرة أو مالٍ بل لإعلاء كلمة الحق وإزهاق الباطل؟ أمن الممكن أن يتّصف هؤلاء أيضاً بما اتصفت به سائر البريّة من مكر وخداع؟ فإذا كان صحيحاً أنهم أرادوا الخير وعملوا لأجله وسعَوا في سبيل نشره وتعليمه وتعميمه، فنحن على الأقل، لم نفقد الأمل بالعثور على خشبة النجاة. ولكنّ أبا العلاء لم يحسن ظنه بالأنبياء والرسل أكثر مما أحسنه بغيرهم، طالما أنه لم يوفر نفسه من القدح والمذمة. ولذلك فهو يعتبرهم من المخادعين الذين استطاعوا أن يموّهوا على غيرهم لأنهم أشدّ منهم ذكاء، وقد «وضعوا» الأديان لا لشيء آخر إلاّ لأجل حُطام الدنيا وزينتها. ولكنّ الناس غواة مغرورون، ما فتئوا يتبعونهم على غير هدى. وكأن أبا العلاء ينبّه هؤلاء الناس من غفلتهم ويدعوهم إلى الالتفات إلى أنفسهم ليدركوا ما أراده غيرهم لهم: إنه، ليس بأفضل مما أرادوه لأنفسهم:

أفيقـوا أفيقـوا يـا غـواة، فـإنّمـا ... ديـانتكـم مكـر مـن القـدمـاء

أرادوا بها جميع الحُطام فأدركوا ... وبـادوا، ودامـت سنّـة اللـؤمـاء

ولم تدم «سنة اللؤماء» هذه، إلاّ لأن قوماً من «المحتالين» استطاعوا أن يتابعوا طريق أوليائهم. وكأنهم عندما رأوا أن اجتماع الكلمة بين الناس يؤدّي إلى عدم الاكتراث بهم، اصطنعوا التفرقة والخصومات وابتدعوا المذاهب والنحل، فتعصّب كلّ قوم لنفرٍ منهم فتابعوا استغلال البسطاء آمنين، وهم هازئون منهم في سرّهم:

أجاز الشافعيّ فعال قوم — وقال أبو حنيفةَ لا يجوز
فضلّ الشيب والشبّان منّا — وما اهتدتِ الفتاة ولا العجوزُ
ولن آمن على الفقهاء حبساً — إذا ما قيل للأمناء جوزوا

وعدم الأمانة عند رجال الدين، ظاهرٌ، في رأي أبي العلاء، في حياتهم اليوميّة، وفي سلوكهم العمليّ: إنهم ينهَون الآخرين عمّا لا ينتهون عنه، ويحرّمون على الناس ما يُحلّونه لأنفسهم. وكأنهم لم يعظوا الناس بزهدٍ وتقشّف إلاّ لكي يوفروا لأنفسهم لذّات الدنيا وخيراتها:

رويدَك قد غررتَ وأنت حرّ — بصاحب حيلة يعظ النساءَ
يحرّم فيكمُ الصهباء صبحاً — ويشربها على عمد مساءَ
يقول لكم غدوت بلا كساءٍ — وفي لذّاتها رَهَن الكساءَ
إذا فعل الفتى ما عنه ينهى — فمن جهتين لا جهةٍ أساءَ

* رجال السياسة:

ولم تكن نقمة أبي العلاء على رجال السياسة بأقلّ من نقمته على رجال الدين. فالسياسة لعصره تطاول إلى الملك وطمع بالسلطان، وتناحر وتداحر ونصب عداء وتضارب أهواء وأطماع. «ولن تظفر، إذا قرأت تاريخ ذلك العصر، بيومٍ خلا من دولة تسحق ومملكة تُمحق ونفس تزهق ودماء تراق». والطامعون في الملك يستبيحون كل شيء في سبيل الوصول. فلا يوقفهم ظلم ولا يمنعهم عنف ولا يتراجعون عن رشوة ومكيدة. ولو عقل الناس لعزلوا هؤلاء وتخلّصوا من شرهم:

خيرٌ من الظلم للوالين، لو عقلوا — عزلٌ بعنف وغزلٌ بالصنانيرِ
ألهى البرّية إلقاءٌ إلى هُضُمٍ — كأنّما هو حصب في التنانيرِ
عاثت ذئاب فلم يزجر معرتها — مستضعفون لفقدان السنانيرِ

ولم يكتف الحكّام بالعبث بكل شيء بل عبثوا بالقوانين العادلة أيضاً فأصبح القانون وكأنه وضع لظلم الضعيف وحماية القويّ، فبات الأقوياء آمنين وبات الضعفاء غير مطمئنّين إلى غدهم. ومع ذلك، فليس لنا إلاَّ السكوت وتأدية الطاعة والاعتصام بالصبر والاستعاذة بالله:

تناقضٌ ما لنا إلاَّ السكوتُ له ... وأن نعوذ بمولانا من النارِ:
يدٌ بخمس مئينَ عسجدٍ فديتْ ... ما بالُها قُطعتْ في ربع دينارِ؟

هو سخط أبي العلاء، على ما رأى وقرأ من ظلم الملوك والأمراء، ما دعاه إلى التفكير في مصدر السلطة التي اتيحت لهم، فلم يجدْ لها مصدراً إلاَّ الأمّة التي استأجرت حكّامها ليقوموا بمصالحها العامة. فأيّ تجاوزٍ لهذه القاعدة يقع فيه الحكام كاف لمقتهم والتعاون عليهم وفيه يقول:

مُلّ المقام فكم أعاشر أمّةً ... أمرتْ بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعيّة واستجازوا كَيْدَها ... وعَدَوا مصالحها وهم أجراؤها

ويقول أيضاً:

يسود الناسَ زيدٌ بعد عمروٍ ... كذاك تقلّب الدولاتِ دولَهْ
ومن شرّ البرية رب ملكٍ ... يريد رعيةً أن يسجدوا لَهْ

مثلُ هذه الأقوال حملت بعضهم على الاعتقاد بأن أبا العلاء كان ديمقراطياً في نزعته السياسية، لاعتباره البشر متساوين في قيمهم. ولكنّا نعتقد أن أبا العلاء ما كان ليقترح نظام حكم معين. وهل ثار أبو العلاء على الأنظمة والوقانين بقدر ما ثار على القائمين عليها؟ وهل كانت ثورته على القيم الدينيّة والخلقيّة أم كانت على المتسترين وراءَها؟ ومهما يكن لون الحكم وأيّا تكن القوانين، فالبشر قادرون دائماً على العبث بها والتحايل عليها. ولذلك فالإصلاح محال لأن الصلاح من الناس مفقود ولا أمل بإيجاده. وإذا كان أبو العلاء قد تشكك في كلّ شيء واعترف بجهله حقائق الوجود، فهو على الأقل يقطع بحقيقة واحدة وهي أن هذا العالم لا يعرف للإنسانيّة من معنى، بل هو عالم غش ولصوصية حتى عند الذين أنيط بهم أمر تحقيق العدالة:

أنـا جـاهــل إلاّ بـأمــرٍ واحــدٍ     مـا عـالمـي هـذا بـأهـل تـأنّـسِ
فتــوقّهــم مــن أســودٍ أو أبيــضٍ     أو أسمــرٍ مــا بيــن ذاك مُجنّــسِ

وها هو يجمع من يمثّلون السلطة، حكاماً ورجال دين، إلى الناس كلّهم في فئة سيّئة واحدة، إذ ليس في البريَّة إنسان جيّد أو صديق صادق بل كلّهم كاذبون:

قــالــوا فــلانٌ جيّــدٌ لصــديقــه     لا يكـذبـوا مـا فـي البـريّـة جيّـدُ
فـأميـرهـم نـال الإمـارة بـالخنـى     وتقيّهـــم بصـــلاتـــه يتصيّـــدُ

## (ج) التشاؤم من الحياة ومن المرأة والزواج

وإذ قد عمَّ الفساد واستشرى في الناس، وفُقد كل أمل بالإصلاح، فهل بعد من حلّ إلاّ الحل الذي ترتئيه البوذية وهو إيثار العدم على الوجود والموتِ على الحياة؟ لقد كان أبو العلاء منطقياً مع نفسه عندما دعا إلى قطع النسل واعتبرِه جريمةً يرتكبها الأب بحق ابنه، فآثر حياة العزوبة وأوصى أن يكتب على قبره:

هـــذا جنـــاه أبـــي علـــيّ     ومـــا جنيـــت علـــى أحـــد

فعلى هذا الرأي بنى أبو العلاء سيرته الخاصة فآثر العزلة والانصراف عن الاجتماع لأن الناس سواسية في سوء الأخلاق. وكم كان أفضل لو لم تلد حواء ولم تولد:

إن مازتِ الناسَ أخلاقٌ يقاس بها     فـإنّهـم عنـد سـوء الطبـع أسـواءُ
أو كـان كـلّ بنـي حـواءَ يشبهنـي     فبئـسَ مـا ولـدت للنـاس حـواءُ

وخلاصة القول إن العدم أفضل من الوجود والموت أفضل من الحياة. فعلى العاقل ألاّ يجزع من منيّته بل عليه أن يطلبها نعمة من الله تريحه من آلام الدنيا. ولذلك أيضاً كان أفضل لكل وليد لو أنه مات ساعة ولادته دون أن يرتضع من أمه النفساء:

لا يجـزعـنَّ مـن المنيـة عـاقـلٌ     فالنعش مِنْ نُعِشَ الفتى أن يعثرا
والعيش من عَشِيَ البصيرُ أَصابه     قَلْـبٌ وإسكـان، فسـمّ لتـدثـرا
والـدفـن دفء فـي الشتـاء وظلّـة     فـي القيـظ حـق لمثلهـا أن يـؤثـرا

وأيضاً:

إذا طَفِئتَ في الثرى أعينٌ        فقد أمِنَتْ من عمى أو رمدْ

وأيضاً:

قَدِمَ الفتى، ومضى بغير تَئيّةٍ        كهلال أوّل ليلةٍ من شهره

لقد استراح من الحياة معجلٍ        لو عاش كابد شدةً في دهره

وأخيراً:

فليت وليداً مات ساعة وضعه        ولم يرتضع من أمه النُفَساءِ

ولأبي العلاء نقمة خاصة على المرأة. إنها، في رأيه، تتصف بالفساد أكثر من الرجل، ولا تهتم لعفّة أو فضيلة وإنما همّها الظهور بمظهر الحسان، والغواية واجتذاب الرجال إليها. والنساء، ليس في طبعهن حفاظ على الود، وأمانة وإخلاص في المحبة، وهذا طبع قديمٌ لم يتغير منذ وجدت حواء:

نعوذ بالله من غوانٍ        يكنَّ باللبِّ معصِفات

ومن صفات النساء قِدماً        أنْ لسْنَ بالودّ منصفات

ولذلك فإن أبا العلاء ينصح بتشديد الحجاب على المرأة ومنعها من مخالطة الرجال وعدم تعليمها القراءة والكتابة. بل ليقتصر تعليمها على تدبير المنزل فحسب. وإذا كان لا بد من تعليمها الصلاة، فلنخترْ لها الشيخ الهرم والكفيف أفضل من المبصر:

ليأخذْن التلاوة عن عجوزٍ        من اللائي فغرن مهتماتِ

فما عيبٌ على الفتيات لحن        إذا قلن المراد مترجمات

ولا يُدنين من رجل ضرير        يلقّنهنّ آياً محكماتِ

سوى من كان مرتعشاً يداه        ولُمَّتُه من المُتَثَغِّماتِ

وأبو العلاء ينهى المرأة عن الحج وعن شهود الجماعات، غير مرة في اللزوميّات. وهو يسيء الظن بها إلى حد أنه ينصح بفصلها عن ابنها الذي بلغ العاشرة من عمره، كما ينصح الإبنة بالحذر من أبيها وأخيها وأمها...

إذا بلغ الوليد لديك عشرا — فلا يدخلْ على الحُرَم الوليدُ
فإن خالفْتني وأضعت نصحي — فأنت وإن رزقت حجًى بليدُ
ألا إن النساء حبال غَيٍّ — بهنّ يضيَّع الشرف التليدُ

وأيضاً:

كلنا غادرٌ يميل إلى الظلْـ — ـم وصفوُ الأيام للتعكير
ورجال الأنام مثل الغواني — غير فرق التأنيث والتذكير
واحذري من أخيك والأب والأ — مّ وشدّي الرتاجَ بالتّنْكيرِ

وإزاء هذه الحالة، وإذا كنا لا نستطيع أن نأمنَ غدر النساء مهما تشددنا عليهن، أفليس من الأفضل أن نتخلّص منهنّ حال ولادتهن وأن نعود إلى سنّة الوأد التي عرفتها الجاهلية؟ نعم، هذا ما يفضله أبو العلاء وفي ذلك يقول:

ودفن الغانيات لهن أوفى — من الكلل المنيعة والخدور

على أن أبا العلاء، إذا رأى أن «المرأة شُرّ كلها» وإذا نصح الرجل بإيثار العزوبة وعدم النسل لأن الزواج والنسل شرٌّ على الرجل، فهو قد رأى بأن الزواج خيرٌ للمرأة لأنه يرفع عنها أثقال الحياة. فنصح والدها أن يلتمس لها الزوج فقال:

واطلب لبنتك زوجاً كي يراعيها — وخوّف ابنك من نسلٍ وتزويج

ولكن، إذا كان لا بد من المرأة فليقتصر الرجل على امرأة واحدة لأن حمل مُصيبة واحدة أيسر عليه من حمل اثنتين:

إذا كنتَ ذا ثنتين فاغدُ محارباً — عدوّين واحذرْ من ثلاث ضرائرِ
فإن هنّ أبدين المودّة والرضا — فكم من حقود غُيّبَتْ في السرائرِ
فإن كنت غرًّا بالزمان وأهله — فتكفيك إحدى الآنسات الغرائر

ومعرفة المعرّي بأن الامتناع عن الزواج وإيثار العزوبة من الأمور التي تتراخى عندها عزيمة الرجال ويضعف عنها صبرهم، جعلته يذكّرهم بأن خير النساء هي المرأة العقيم. وكم هو جاهل ذاك الذي طلّق امرأته لأنها عاقر:

إنّ اليهوديَّ خلّى جهلُه امرأةً — كانت عقيماً وخيرُ النسوةِ العُقُمُ

بل هو يمتدح المرأة العقيم فيجعلها واحدة من الكواكب الشريفة بمقابل الأنثى التي ضاقت الدنيا بمن أنجبت:

كوني الثريّا أو خضارِ أو الجو زاءَ أو كـالشمس لا تَلِدُ
فالعقم أشرف من مؤنّثة نجلت فضاق بنسلها البلد

وما أشدّ غباء الرجل الذي يتوهّم الاستمرار في نسله، وما عرف أنه ارتكب جريمة التصقت باسمه إلى الأبد:

إذا لم تكن دنياك دار إقامةٍ فما لك تبنيها بناءَ مُقيمِ؟
أرى النسل ذنباً للفتى لا يقاله فلا تنكِحَنّ الدهرَ غير عقيم

وها هي الطبيعة نفسها «تكافىء» الوالد بالعجز والمرض والشيخوخة المبكّرة، كما «يكافىء» الإنسان خصان سباقه بشقّ أنفه:

وعقابُ والدِكَ الرؤوفِ تحدّبٌ ويُشَقّ أنف الطِرْف خَشْيَةَ بُهْرِهِ

وهو، إذ فرغ لنفسه، ولم ينظر في المسألة نظرة اجتماعية، كره الزواج وأعلن عن إعجابه بسيرة الرهبان فقال:

ويعجبني عيش الذي ترهّبوا سوى أكلهم كدّ النفوس الشحائح

## ( د ) التشاؤم من القضاء والقدر

والآن، لو أعدنا النظر في ما قاله أبو العلاء في الناس وفي الحياة، لوجدناه، يتعدّى الذمّ وفضح العيوب، إلى الاعتقاد بأنّ الإصلاح أمر محال. ولعل الذي زاد أبا العلاء رسوخاً في تشاؤمه، وإيماناً بفساد الناس فساداً نهائياً، إنما هو اعتقادُه بالجبر والتسيير، وتشاؤمه من القضاء والقدر. وكأن الإنسان يبقى دهره تحت رحمة القضاء والقدر، أعني الأحداث الطبيعية التي لا يدَ للإنسان في اصطناعها ولا حول له في تغيير اتجاهها. ومن أين له ذلك وهو قد ولد في بيئة معينة ومن أبوين معيّنين وفي زمان ومكان معينين... وأعطي صحة معينة وعقلاً معيناً... دون أن يكون له أدنى اختيار في ذلك. ولسوف يكبر مرغماً ويهرم مرغماً ويموت مرغماً أيضاً:

ما باختياريَ ميلادي ولا هرمي ... ولا حياتي فهل لي بعدُ تخييرُ؟
ولا إقامة إلّا عن يدَي قدرٍ ... ولا مسيرَ إذا لم يقضِ تسييرُ.
عيّرتَ أمراً فهل غيّرت مُنكرَه ... أم ليس عندك للنكراء تغييرُ؟

فالإنسان إذاً مسيّر والأقدار تتحكّم به وبمصيره. ولعمري، إنه الحظ الغاشم الذي يوزّع العدالة المعكوسة على الناس فيسعد الصعلوك المتقاعس ويتعس الحر الناشط وتنزل الرزايا بالأخيار والنعم بالأشرار دونما التفات إلى أعمالهم وإلى ما يستحقون. ولذلك فإن السعي والكدّ لا معنى لهما. كما أنه لا معنى للتأسف على ما يصيب الإنسان، لأن هذا التأسف لا يفيد شيئاً. بل على الإنسان أن ينظر بشيء من اللامبالاة إلى ذلك كلّه لأن جميع تمنياته لا تغيّر ذرة من ذرات الوجود:

وإنّما هو حظ لا تجاوزُه ... والسعد غيمٌ إذا طلّ الفتى وبلا
تبغي الثراء فتعطاه وتُحرمه ... وكل قلب على حب الغنى جُبلا

إنك قد تعطى «الثراء» الذي تبتغي دون مبرّر، وقد تُحرمه دون مبرّر أيضاً. فلا تحاولْ تفسير أعطيات الدهر للناس، فليست منوطة بأعمال صالحة، أو طالحة بعزم أو بكسل، بفضيلة أو رذيلة:

لم يُسقِكم ربكم عن حسن فعلتكم ... ولا حماكم غماماً سوءُ أعمالِ
وإنما هي أقدارٌ مرتّبة ... ما عُلِّقتْ بإساءاتٍ وأجمال
دليل ذلك أن الحرّ أعوزه ... قوتٌ وإن سواه فاز بالمال
كما جُدّ بالرزق ثاوٍ في منازله ... وحُدّ سارٍ بأفراس وأجمال

وأيضاً:

والعقل زينٌ ولكن فوقه قدرٌ ... فما له في ابتغاء الرزق تأثير

ومثلها:

حوتنا شرورٌ لا صلاحَ لمثلها ... فإن شذّ منا صالحٌ فهو نادرُ
وما فسدت أخلاقنا باختيارنا ... ولكن بأمر سبّبته المقادر
وفي الأصل غدرٌ والفروع توابعٌ ... وكيف وفاء النجل والأبُ غادر؟

فقلْ للغراب الجَوْن أن كان سامعاً      أأنـت علـى تغييـر لـونـك قـادر؟

فلم يبق من شك بعد ذلك في أن أبا العلاء المعرّي جبريّ لا يعرف الاختيار ولا يطمئن إليه. وهذا ما يفسر لنا إلى حد بعيد تشاؤمه المطلق وعدم إيمانه بإمكان إصلاح ما فسد في طباع الناس. ولا شك أيضاً، في أن مثل هذه الأقوال تبين لنا أن تشاؤم أبـي العلاء، كما قدمنا الكلام، لم يكن نتيجة بسيطة لظروف اجتماعيّة طارئة، بل كان أبعدَ جذوراً من ذلك، إذ هو مبنيّ على نظرة فلسفيّةٍ خاصّةٍ في الإنسان وطبيعته ومصيره.

## (هـ) قيمة آراء المعرّي التشاؤمية

من نوافل القول إن المعرّي مُسرف في تشاؤمه، كثير التطرّف في سوء ظنّه بالناس وبنفسه. أحب أمّه حتى العبادة، وعندما فقدها نسي عطفها الحقيقيّ عليه، وما يمثّله هذا العطف من تفانٍ وإخلاص وسموّ قيم. انطلق من عالمه الأسود، فكان طبيعيّاً ألاّ يصادف من حوله غير السواد.

غير أن طرحه مشكلة الشرّ على الصعيد الفلسفيّ، جعل تشاؤمه يتجاوز الأوضاع الشخصيّة والاجتماعيّة الطارئة، ليضع الطبيعة الإنسانيّة نفسها، بل الوجود الإنسانيّ موضع التساؤل: فأيّاً يكن نظام المجتمع، ومهما يكن من تطبيق العدالة وتأمين لقمة العيش، فهل ذلك كله يعطي الوجود الإنسانيّ قيمة ومعنى؟ أو يمنع الأذيّة عن الإنسان إذا تحكّمت به الأقدار فساءَت صحّته، أو فجعه الموت بأعزّائه، أو نقلت إليه الوراثة عيباً من العيوب؟ فثمّة عدالة نطلبها في غير توزيع الرغيف: فلِمَ جعلتِ الطبيعة بعضنا قبيح الخلقة والأخلاق، وبعضنا جميل الطلعة والمزايا؟ فكأن الأقدار تسيءُ إلينا من حيث لم نذنب، وتُنعم علينا من حيث لا نستحق.

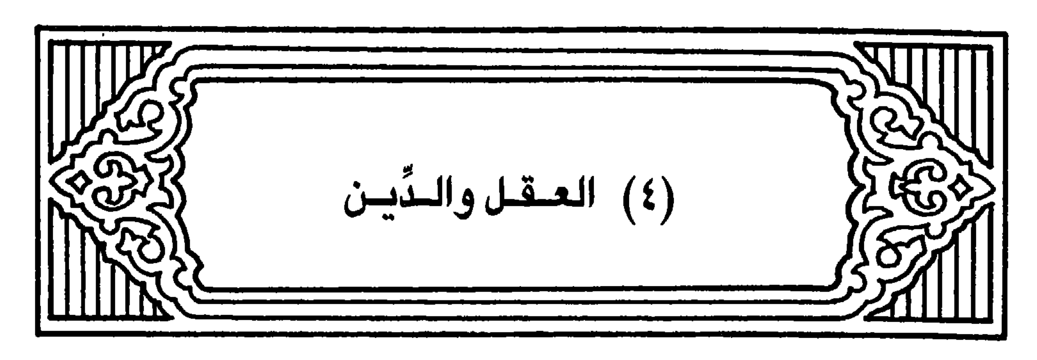
فقيمة التشاؤم عند المعرّي في كونه يجبرنا على طرح مشكلة الشرّ في الوجود، ويعرّي الجزء الأسود من طبيعتنا، ويسقط عن عيوننا غشاوة الوهم الذي يمنعنا من مواجهة قدرنا الحقيقيّ. وكم من الفلاسفة والمفكرين المعاصرين عادوا إلى موقف أبـي العلاء، وكتبوا المطوّلات في القلق والانقباض والغثيان والدوار مما يصيب الإنسان الذي يعي حقيقة وجوده، ويدرك أنه يقف وحيداً في مجابهة العدم. هكذا يقوم المعرّي

بدور الرعّادة الذي سعى إليه «سقراط»، فيحاول اقتلاعنا من عالم الطمأنينة التقليديّة الزائفة ليرمي بنا في عالم القلق والاضطراب. ألم يصل نفرٌ من الفلاسفة الوجوديين إلى النتائج نفسها التي انتهى إليها المعري فوصفوا الوجود بالعبث وعرّفوا الإنسان بأنه الكائن الصائر إلى الموت؟

من هذه الزاوية علينا أن ننظر إلى تشاؤم حكيم المعرّة، فنعرف أنه فيلسوف العصر العباسيّ من غير منازع، لأنه لم يكن مقلّداً ولم يزل إلى اليوم قادراً على هزّ كياننا من الداخل، وعلى جعلنا نجدّد طرح السؤال على أنفسنا: لِمَ وجودنا الزائلُ هذا بين أزلَين من العدم؟

في هذا الضوء نفهم الكثير من آراء المعرّي في العقل والدين.

• • •



# (٤) العقل والدِّين

أبو العلاء رجل لم يؤمن إلاّ بالعقل ولم يأتمَّ إلاّ به. إنه نفرَ من التقليد حين أساء الظن بالبشريّة، وتشكّك في كل ما هو نقليّ عندما اطّلع على أقوال الفِرَق المتعددة وما تنتحله كل فرقة من أخبار لإثبات مزاعمها. رأى الناس مختلفين في ما ينقلون من أخبار ولا سبيل إلى التحقيق في ذلك، فآثر رفْضَها جملة وتفصيلاً، حتى ولو أجمعوا على رواية بقي هناك موضع للشك في صحتها. ولقد عمّم أبو العلاء شكه في الماضي، فانتقل من الأخبار التاريخية إلى الأخبار الدينية ومن هذه إلى كل ما يتعلّق بالغيب والماورائيات.

## (أ) موقف أبي العلاء من العقل في الشك والإثبات

من الشائع، أن أبا العلاء رجل متشكك. ولكن الشك على نوعين: فإمّا أن يكون مطلقاً لا يترك مجالاً لليقين، وإمّا أن يكون جزئيّاً يؤمن بقدرة الإنسان على اكتشاف الحقيقة ولكنه يضع حداً لهذه القدرة، ويرى أنه لو حصل على اليقين في المحسوسات فهو أعجز عن الحصول عليه في الغيبيّات.

ولكن، يُنسب لأبـي العلاء نوع ثالث من الشك، وهو ذلك الارتياب الذي يشبه أن يكون مرضاً نفسيّاً، والذي يجعل الإنسان لا يستقر على حال. فتارة تجده شاكّاً في كل شيء، وتارة تجده متسائلاً لا يقطع بنفي ولا بإيجاب، وتارة تجده يقطع بحقيقة ما وصل إليه كالفلاسفة العقلانيّين. ولذلك قيل في أبـي العلاء: إنه «ليس بالكافر الملحد ولا بالمؤمن المسلم ولا بالفيلسوف الارتيابـيّ، وإنّما تلك كانت حالاتٍ نفسيّةً تتناوب شخصيته الحسّاسة فتتكيف بها آراؤه، ويغتنم تشاؤمه هذه الفرصة فيشك في إيمان معاصريه ثم لا يلبث أن يشك في شكه هذا فيرجع إلى الإيمان. ثم يؤلمه ما يرى من رياء

بعض الفقهاء في زمانه ويؤثّر فيه ما يتحقّق من فساد الأخلاق في محيطه فيعود إلى نقطته الأولى وهكذا دواليك».

والحق، أن الذي يقرأ لزوميّات المعرّي، لا بدّ إلاّ وأن يلاحظ هذا التردّد عند الرجل. فهو تارة ينكر وتارة يثبت وتارة يتساءل دون نفي أو إثبات. والظاهر أن هذه الحالات المختلفة، لا تشكّل تطوراً طبيعياً في تفكيره، لأننا، وإن لم نستطع أن نحدد تاريخاً لكل قول من أقواله، نرى هذه الأقوال متفرقة في «القوافي» المختلفة، وأحياناً، نرى الأقوال المتناقضة في القصيدة الواحدة، فيتعذر تفسيرها بالرجوع إلى مفهوم التطور التدريجيّ، ويتبادر إلى ذهننا ما أشرنا إليه. ولسوف نأتي، في كلامنا على دين أبي العلاء، بنماذج من أقواله تدل على هذا التردد.

ولكن، أليس هناك من تفسير آخر لعدم استقرار الرجل، أو على الأقل لعدم وضوح آرائه؟ نعم، هناك تفسيران لا تفسير واحد:

الأول هو أن شك أبي العلاء لم يكن شكّاً مطلقاً بل كان شكّاً مقصوراً على الماورائيّات. ولو كان لنا أن نطّلع على فلسفة الرجل الطبيعيّة، لرأيناه يأخذ بمبدأ السببيّة ويقول بضرورة تسلسل العلل والأسباب، ويؤمن بإمكان معرفتنا الأحداث الطبيعيّة في أسبابها ونتائجها. ولذلك، قد يختلط الأمر على من يقرأ أبا العلاء في بعض الأحيان، فيقع في ظنه أن الرجل يثبت تارة وينفي تارة أخرى فلا يستقر على حال.

والتفسير الثاني يكمل هذا التفسير الأول، ويردّ على الاعتراض القائل بأن الرجل أنكر وأثبت الحقائق ذاتها لا حقائق مختلفة. ولكي نوضح هذا الإلتباس علينا أن نعود إلى محيط أبي العلاء وإلى مدى ما كان يتمتّع به من حرية في التعبير.

لقد حُمل على العجب كثير من المؤرخين (ومنهم المستشرقون) الذين درسوا أبا العلاء المعرّي، كيف سلِم من القتل ومات ميتة طبيعيّة، مع أن الزندقة ظاهرة في أشعاره؟ والجواب على ذلك أن أبا العلاء سَلِم لأمرين: الأوّل أن كثرة الاضطرابات السياسيّة لعصره (وقد تعاقبت على حلب في أيامه أكثر من سبع دول) ألهت أولي الأمر عنه، فضلاً عما كان يلجأ إليه هو من وسائل، فيبعث إليهم بالرسائل الأدبية وفيها الكثير من الاسترضاء والكثير من التعمية أيضاً. والثاني هو أن أبا العلاء لجأ إلى التقيّة في

أقواله. فهو كان يحرص على عدم نشرها إلاّ في جماعة قليلة من خاصّته. وهو في معظم الأحيان كان يلجأ إلى التعابير الغامضة التي قد تحتمل تأويلاتٍ عديدة، لكي يترك لنفسه مخرجاً منطقيّاً لو طولب بذلك. ومن هنا أتى أكثر الإلتباس في أمر شك أبي العلاء وفي ما إذا كان قد ثَبَت على رأي أم لا، ولذلك قد نجد له رأيين مختلفين في القضيّة الواحدة. ومهما يكن من أمر فإننا لا نستطيع أن نجزم بأن أبا العلاء، شأنه شأن الفلاسفة، قد وضع مقدماتٍ استقر عليها ابتداء، واستنتج منها النتائج اللازمة عنها. إنه أصرح من الفلاسفة رأياً وأقلّ منهم تكلّفاً في التعبير عما يجول في خاطره. إنه شاعر. وكل إنسان يمر بفترات شك وإرتياب وبفترات يقين وإيمان. ولا حرج أن نجد هذه الظاهرة عند أبي العلاء لأننا لا نجدها إلاّ عند من صدق في التعبير عن مشاعره.

خلاصة القول: إن المعرّي كان يؤمن بالعقل ويريد أن يهتدي بهديه في كل شيء. ولذلك نراه يعيّر أولئك الذين ينتظرون الحقيقة من غيرهم، من السمع، من التقليد، من غير العقل. إنهم مغفّلون، يستسلمون إلى الظن والتخمين:

يرتجي الناس أن يقوم إمامٌ ... ناطق في الكتيبة الخرساءِ

كذب الظنّ لا إمام سوى العَقْـ ... ـل مشيراً في صبحه والمساءِ

ولا يُظَن أن أبا العلاء إنما أراد في هذا القول أن ينتقد الفرق الباطنية التي تؤمن بإمام معصوم. إنه ينتقد كل الذين يركنون إلى التقليد. وهو قد ذمّ الأشعري في من ذمّهم من المتكلمين في رسالة الغفران، وخالف المعتزلة أيضاً لأنهم على تقديمهم للعقل يتّخذون الشرع لهم أصلاً ودليلاً. وهذا قول آخر له يثبت أنه لا يريد غير العقل في كل شيء:

ساتبع من يدعو إلى الخير جاهداً ... وأرحل عنها ما إمامي سوى عقلي

وهو يذمّ أهل الدين كافّة دون أن يعيّن فرقة منهم لأنهم جميعاً مخالفون للعقل وأحكامه وآخذون بالتقليد واثقون بالرواة وبما ينقلونه من أخبار ملفقة:

تستّروا بأمورٍ في ديانتهم ... وإنما دينهم دين الزناديق

أنُكْذِب العقل في تصديق كاذبهم ... والعقل أولى بإكرامٍ وتصديق؟

وإذا جمعنا تشاؤم المعرّي إلى شكه وحذره من الناس، عرفنا سبب نفوره من أحكام الناس وتمسّكه بأحكام العقل:

فشاورِ العقلَ واتركْ غيرَه هَدراً     فالعقل خير جَليسٍ ضمّه النادي

وليس العقل جليساً وفيّاً صادقاً فحسب، بل وحده قادر على إعطائنا الخبر اليقين. ثمّ إذا كان دور النبوّة إنباءَنا بالحقيقة، فالنبوّة والعقل شيء واحد:

أيها الغرّ إن خُصِصْتَ بعقلٍ     فاسألنْه فكلّ عقل نبيّ

ولكنّ أبا العلاء، وإن رأى أن يتخذ العقل إمامه في البحث عن الأشياء، فهو لم يستطع أن يصفه بالعصمة ولا قال بقدرته على الإيصال إلى اليقين المطلق، بل حفظ للشك حقّه في الدخول على ما أثبته العقل لا سيّما في الأمور الماورائيّة:

أصبحتُ في يومي أُسائل عن غدي     متخبّراً عن حالِهِ متندّسا

أما اليقين فلا يقين وإنّما     أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

ونحن نرى أن هذين البيتين لا يتناولان إلاّ ما يضمر الغيب من المخبّآت. وسوف نأتي على ذكر الحقائق الدينية ونبيّن فيها إرتياب أبي العلاء، لا لسبب آخر إلاّ لأنها من الأمور الغيبيّة التي لا يستطيع العقل أن يقطع بصحتها أو بعدم صحتها، والتي لا يمكن أن نطمئن إليها لمجرّد النقل والتواتر. وأمّا الآن، ما دام أبو العلاء مؤمناً بالعقل آخذاً بمبادئه، فهل استطاع عقله أن يثبت وجود الله وما الصفات التي وصفه بها إنْ هو أثبت وجوده؟

## (ب) العقل ووجود الله

يُجمع الذين درسوا أبا العلاء أنه وإن أنكر الأديان، لم يكن ملحداً جاحداً لوجود الله. بل على عكس ذلك إنه يؤمن بهذا الوجود لأن العقل يوصي بالإيمان. وأبو العلاء الذي أخذ بمبادىء الفلاسفة اليونانيّين الطبيعيّة، كان لا بد له مثلهم من الإقرار بوجود مدبّر حكيم لهذا العالم، ولذلك فهو ينفي عن ذاته الإلحاد بقوله:

أثبتُ لي خالقاً حكيماً     ولستُ من معشرٍ نفاة

واللزوميّات مليئة بما قال أبو العلاء في إثبات الله وتمجيده ووصفه بما ينبغي أن يوصف به من صفات القدرة والكمال. ولكنّه كالمعتزلة ينكر أن يكون باستطاعة العقل تكوين فكرة إيجابيّة عنه تعالى، وهذا معنى قوله:

أمّا الإله فأمرٌ لستَ مدركَه ... فاحذرْ لجيلك فوق الأرض إسخاطا

ولكن إذا كان أبو العلاء قد أثبت وجود الله وقال بوحدانيته المطلقة وبقدمه، فإنه كالفلاسفة أيضاً يقول بقدم المادة وقدم الزمان، ويخالفهم في تناهي المكان، لأنه يقول بعدم تناهي الأبعاد. وله في إثبات ذلك كلام كثير في اللزوميّات فهو يقول.

خالقٌ لا يشك به قديمٌ ... وزمان على الأنام تقادما

وكذلك يقول:

نُردّ إلى الأصول وكلّ حيٍّ ... له في الأربع القُدُم انتسابُ

وفي المكان والزمان:

مكانٌ ودهرٌ أحرزا كلّ مدرَك ... وما لهما لون يحَسّ ولا حجم

على أن أبا العلاء قد عرّف المكان بغير تعريف الفلاسفة. كما عرّف الزمان أيضاً بتعريف جديد. ولذلك فهو لا ينفي عن الله صفة المكان وصفة الزمان بل يقول:

قلتم لنا خالقٌ قديمٌ ... قلنا صدقتمْ كذا نقولُ
زعمتموه بلا مكانٍ ... ولا زمانٍ ألاّ فقولوا
هذا كلام له خبيء ... معناه ليست لنا عقولُ

وأما تعريفه للمكان فيتجلّى في قوله:

أما المكان فثابت لا ينطوي ... لكن زمانُك ذاهب لا يثبت

وعرّف الزمان بقوله:

وأيسر كون تحتَه كل عالَمِ ... ولا تدرِكُ الأكوانَ جردٌ صلادمُ

فالزمان ليس حركة الفلك بل هو المشتمل عليها وكذلك المكان ليس حيزاً للمادة بل هو المستقَرّ في ذاته والذي يوجد فيه كل شيء.

ومع ذلك، فإنّنا لا نطمئن كلّ الاطمئنان إلى إيمان أبـي العلاء بوجود الله. أو على الأقل، لعل الرجل مرّ بفتراتٍ من الشك وصلت حتى إلى هذه الحقيقة، وإن كان الغالب على أقواله أنه مؤمن بوجوده تعالى. وهل يمكن ألاَّ نتشكّك بإيمانه عندما يقول:

في كل أمرك تقليدٌ رضيتَ به — حتى مقالُك ربي واحدٌ أحدُ
وقد أمرنا بفكر في بدائعه — وإن تفكر فيه معشرٌ لحدوا
وأهل كل جدال يمسكون به — إذا رأوا نور حقٍّ ظاهر جحدوا

## (ج) العقل والدِّين

ومهما يكن من أمر اعتقاد أبـي العلاء المعرّي بصفاته تعالى وبقدم المادة والزمان، فلعلّ الذي يُثبِت لنا أكثر من أي شيء آخر أن الرجل لم يرض إلاَّ بالعقل إماماً هو ذلك التمييز الذي نجده عنده بين إيمانه بالله وبين أخذه بالأديان. فالإيمان بالله عنده من العقل، ولكن الأخذ بالأديان تقليد. وقد أنكر أبو العلاء سماويّة الأديان لأنه رفض الأخذ بالتقليد. أمّا أن يقال بأن للدين حججه العقلية أيضاً فهذا ما لا يقبل به أبو العلاء لأنه اطّلع على الأديان المختلفة، وعرف ما يقدّمه كل واحد من براهين على صحة اعتقاده، فوجد أن المقدّمات واحدة، ولكنّ النتائج تختلف فأنكر المقدّمات والنتائجَ في آن معاً.

لقد بدأ الشك يتسرب إلى قلب أبـي العلاء عندما كان في اللاذقية، وشهد ذلك الصراع المرير بين المسيحيّين والمسلمين فكل يعظّم دينه وكلّ يدعي مقارعة الخصم الحجة بالحجة. وما كانت تلك الحجج لتقنع صاحبها لو كان اقتناعه عن عقلٍ مجرد وليس عن عاطفة. ولذلك فإن الذي ينظر بتجرّدٍ إلى هذا الخصام، لا يسعه إلاَّ وأن يقف حائراً متشكّكاً في كلا القولين، متسائلاً أين هي الحقيقة من هذا الجدل الديني، فيقول مع أبـي العلاء.

في اللاذقية ضجة — ما بين أحمدَ والمسيح
هذا بناقوس يدقّ — وذا بمأذنة يصيح
كلّ يعظّم دينه — يا ليت شعري ما الصحيح؟

وكأن أبا العلاء أراد أن يعود إلى عقله، يضعه حكماً بين الآراء المتضاربة، فانتهى إلى هذه النتيجة: وهي أن جميع النوافل الدينيّة، أعراض بالنسبة لقضيّة جوهريّة واحدة وهي الإيمان بوجود الله والانصياع له بحسب ما يوحي الضمير والعقل. يقول في ذلك:

قد طال في العيش تقييدي وإرسالي  من اتّقى الله فهو السالم السالي

فارقَب الهك في عسرٍ في يسرٍ  واترك جدالك في بعثٍ وإرسال

وإذا كان الناس، لم يصلوا بعد إلى هذه النتيجة التي وصل إليها هو، فلأنهم لا يحكّمون عقولهم بل يكتفون بالتقليد، فينشأ الفتى منهم على دين أبويه كما نشأ أبواه على دين أجداده. وهكذا تسري التقاليد في المجتمع وتستمرّ فيه وتحاط بهالةٍ من التقديس والإكبار، بحيث تسبق عاطفة الرضا والاقتناع عامل العقل والتفكير، فيخضع العقل للعاطفة ويلفّق البراهين لكي يثبت ما أوحت له، وهو غافل عن أنها براهين «مناسبات» وليست براهين موضوعيّة:

وينشأ ناشىء الفتيان منّا  على ما كان عوّده أبوه

وما دان الفتى بحجىً ولكن  يعلّمه التديّن أقربوه

وإذا كانت التقاليد الدينية تبقى ساريةً مستمرةً في المجتمع، فلأن قوماً تعهدوها وأخذوا يعظون الناس بالمحافظة عليها ويوهمونهم بأنها موافقة للعقل وبأنها سبيل الخلاص الوحيد. ولم تأت حرارة الإيمان عند هؤلاء إلاّ من المنفعة التي يحصلون عليها من عملهم هذا، فهم أرادوا «جمع الحُطام» عن هذا الطريق فارتبط مصيرهم الحياتيّ بمصير العقيدة. ولذا افتنّوا في طرق نشرها وتعليمها والمحافظة عليها. ولذلك فإن أبا العلاء يعود إلى تحذير الناس من أولئك الوعّاظ الذين يُطيلون الكلام ويفتنّون في تصفيفه وتظريفه، وما ذلك إلاّ لأنه كلام لا طائل تحته فإذا فقد مظهره الخارجي فقد كل شيء:

لا يخدعنّك داعٍ قام في ملأٍ  بخطبة زان معناها وطوّلها

فما العظات وأن راعت سوى حيلٍ  من ذي مقالٍ على ناسٍ تحوّلها

وأبو العلاء في ذلك كلّه، لا يخصّ ديناً من الأديان ولا شريعةً من الشرائع ولا

رسولاً من الرسل دون غيره. فجميع الأديان باطلة لأنها جميعاً مناقضة للعقل وفي ذلك يقول:

هفتِ الحنيفةُ والنصارى ما اهتدتْ ويهودُ حارتْ والمجوسُ مضلَّلهْ
اثنـانِ أهـل الأرضِ ذو عقـلٍ بـلا ديـنٍ وآخـر ديّـن لا عقـلَ لـهْ

ولم يكتفِ أبو العلاء بمهاجمة الأديان على الصعيد النظري بل نظر أيضاً في الناحية العمليّة والاجتماعيّة، فرأى أن الأديان التي أتت باسم المحبة والإخاء والسلام والتسامح، كانت عاملاً من عوامل البغضاء والتفرقة والظلم والتعصب. فأبناء الدين الواحد يقتتلون باسم المدافعة عن العقيدة والسنَّة الصحيحة، وأبناء الأديان المختلفة يقتتلون باسم الدفاع عن أديانهم وبحجّة نشرها وتعليمها للناس. فأبو العلاء لم ينس انشقاق المسلمين وما أدى إليه من حروب أهليّة وويلات، وأبو العلاء عرف لعصره ذلك التطاحن الدائم بين الفئات المختلفة، تحتمي كل منها وراء ستار الدين، وعرف الحملات الصليبية وما وراءها من طمع وحبّ سيطرة يتستر وراء الصليب، فلم يتمالك من أن يقول:

إن الشـرائـعَ ألقـت بيننـا إحنـاً وأورثتْنـا أفـانيـن العـداواتِ

ولم يلبث أن حمل على الرسل الذين أتوا بمثل هذه الشرائع فوصف أقوالهم بأنّها أقوالُ زور وبهتان لم يكن من نتيجتها إلاَّ أن قلّبت الناس على بعضهم وأورثتهم ألوانَ المصائبِ وكدّرت عليهم عيشهم بما ابتدعته من ضروب المحالات، يقول:

ولا تحسَـب مقـال الـرسْـل حقّـاً ولكـــنْ قـــولُ زورٍ سطّـــروهُ
وكـان النـاس فـي عيـشٍ رغيـدٍ فجـاؤوا بـالمحـال فكـدّروه

ثم إنه يهاجم الكتب المنزّلة ويصفها بأنها أساطيرُ ملفقة وضعها القدماء عن نية زائغة وادعوا فيها الحق. ولكنْ أين نحن من الحقيقة؟ أو ليس كلّ دين يأتي فيبطل الذي سبقه ويدّعي الحقيقة لنفسه؟ أو ليس كلّ جيل من الأجيال يدّعي أنه اهتدى إلى نور الحقيقة وأن غيره كان في الظلام؟ وهكذا تتتابع الأجيال وتتوالى الإدّعاءات الباطلة، مع أن الحق لم يسطع بعد لجيل منهم. وما نحسبه اليوم حقيقة سيأتي بعدنا جيلٌ فيهزأ مما نعتقد:

دين وكفر وأنباءٌ تقصّ وفر قان ينصّ وتوراةٌ وإنجيل
في كلّ جيل أباطيلٌ يدان بها فهل تفرّد يوماً بالهدى جيل؟

وها هي الأديان يبطل بعضها بعضاً فكيف تكون من الله الواحد؟

أتى عيسى فأبطل دينَ موسى وجاءَ محمّدٌ بصلاة خمسِ
وقيل يجيء دين بعد هذا فأودى الناس بين غدٍ وأمسِ
إذا قلت المحال رفعت صوتي وإن قلت اليقين أطلت هَمْسي!

وكان للمعرّي حسّ عميق بالزمن الذي يطوي كلّ شيء، ربما لم نعرف مثله إلاّ عند «هيرقليطس» في مطلع القرن الخامس قبل الميلاد: فتقاليدنا وعقائدنا التي نتوهمها ثابتةً مدى الدهر، لن يكتب لها البقاء أكثر ممّا كتب لغيرها مما طواه التاريخ:

سيسأل قومٌ ما الحجيج ومكّةٌ كما قال قومٌ ما جديسٌ وما طَسْمُ؟

ومع ذلك فنحن واجدون عند المعرّي إشادة بالإسلام وتفضيلاً لما أتى به. ومَرَدّ ذلك إلى البيئة والتربية، أو للتقيّة أو لهذه مجتمعة. فمن أقواله في تفضيل الإسلام:

إذا لحق الإسلامَ خطبٌ يغضّه فما وجَدتْ مثْلاً له نفسُ واجدِ

وفي تأييد ما أتى به الرسول:

دعاكم إلى خير الأمور محمّدٌ وليس العوالي في القنا كالسوافل

ومهما يكن، فالدين عنده يختصر بالأخلاق الحميدة والمعاملة الحسنة لا بالصوم والصلاة:

ما الخير صومٌ يذوب الصائمون له ولا صلاةٌ ولا صوفٌ على الجسدِ
وإنّما هو تركُ الشرّ مطَّرَحاً ونفضكَ الصدرَ من غِلٍّ ومن حسدِ

ومثلها:

توهّمتَ يا مغرورُ أنك ديّنٌ عليّ يمينُ الله ما لك دينُ
تسيرُ إلى البيت الحرام تنسّكاً ويشكوك جار بائسٌ وخدينُ

## ( د ) العقل والمصير

لعلّ التردّد في موقف المعرّي من الأمور الماورائيّة، لا يظهر في موضع كما يظهر في كلامه على النفس ومصيرها: فتارة يعتبرها جوهراً روحيّاً سامياً على مذهب أفلاطون وابن سينا، فيكون الجسد حجاباً للعقل وحملاً ثقيلاً على النفس أن تتحرّر منه، فيناجيها قائلاً:

يا روحُ كم تحملين الجسمَ لاهيةً     أبلَيتِـه فـاطّـرحيـه طـالـمـا لَبِسـا

وطوراً نجده أرسطيّ النزعة يربط النفس بالجسد ربط الصورة بالمادّة، فلا يكون لأحدهما وجود دون الآخر بل هما:

يمـوتـان مثـلَ النـاظـرَيـن تـوارداً     فـلا هـو مفقـودٌ ولا هـي فـاقـدُ!

ثمّ تطغى عليه النزعة المادّيّة، فيعتبر النفس نَفَساً حارّاً يتلاشى بالتنفّس شيئاً فشيئاً كالشعلة التي يُخْمِدها اللهبُ المنبعث منها فيقول:

والنفـس تفنـى بـأنفـاسٍ مكـرّرة     وساطع النار تُخبي نوره اللُّمَع

وأمّا الحياة الثانية، فالإرتياب من أمرها واضح عنده، والنفي فيها غالب على الإثبات، لأن العقل لا ينبىء بشيء عنها. فإن آمنا بها، كان إيماننا ضرباً من المراهنة لا يقوم على دليل:

قـال المنجّـم والطبيـب كـلاهمـا:     لا تحشر الأجساد. قلت إليكما:
إن صحّ قولكما فلست بخاسر     أو صحّ قولي فالخسار عليكما

فما نعلمه يقيناً هو أمر الجسد الصائر إلى التراب، وأمّا الروح فلا ندري من أمرها شيئاً وهي بعد في الجسد، فكيف إذا غادرته؟

أرواحنا معنا وليس لنا بها عِلْـ     ـمٌ فكيـف إذا حـوتْهـا الأقبُـرُ؟

وأخيراً، ربّما ثارت ثائرته على كلّ وجود، ولعن ساعة خروجه من العدم وخاطب الله بوقاحة فقال:

ونهيتَ عـن قتـل النفـوس تعمّـدا     وبعثـت أنـت لأخـذهـا ملَكيـن
وزعمـت أنّ لهـا معـاداً ثـانيـاً     مـا كـان أغنـاهـا عـن الاثنيـن

## (هـ) قيمة آراء المعرّي في العقل والدين

طبيعيّ أن يتعلّق المعرّي بالعقل وأن يمجّده. أو ليس العقل ميزة الإنسان الجوهريّة؟ والمعرّي، الذي حرم البصر، لا يتنازل عن البصيرة ملجأه الأخير. إن فقد البصر، جعل أبا العلاء يتشبّث بأحكام العقل تشبّث الغريق بخشبة النجاة، ويعتبر العقل، في عزلته الخانقة، «خير جليس ضمّه النادي».

غير أنّ العقل ليس قدرة غريزيّة في النفس، بل هو وظيفة تتكوّن عبر التجربة. والتجربة تعتمد الحواس وأخطرها حاسّة البصر. من هنا شعر المعرّي بعجز العقل عنده، حتى عن الأمور اليوميّة البسيطة فقال متألماً:

العقل زينٌ ولكن فوقه قدرٌ    فما له في ابتغاء الرزق تأثير

وكما سُدّت في وجهه سبل الحياة بسبب عجزه، كذلك سُدّت على عقله منافذ الغيبيّات فكان يتلمّس الطريق إليها ويرتد خائباً فيتفجّر الأسى في قلبه، ويتملّكه الضجر من هذا السجن الذي لا مخرج منه، فيقول متبرّماً:

أراني في الثلاثة من سجوني    فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي    وكون النفس في الجسد الخبيث

وليس قصدنا من هذا الكلام، تبرير ما قاله المعرّي في الدين والمتديّنين. فقد جار على الدين كما جار على نفسه، وأطلق في العقائد والعبادات أحكاماً تعكس عمق الألم الذي يحزّ في صدره، ولكنّها لا تعكس صورة الحقيقة والواقع: فهل من العدالة مثلاً أن نحمّل الدين وزر الفساد البشريّ والتناحر والتقاتل، وكأنّ الدين هو الذي حوّل النعاج البشريّة ذئاباً كاسرة مع أن العكس هو الأقرب إلى الحق.

ومع ذلك، ربّما أخذنا من موقف المعرّي، برغم تطرّفه، ناحية إيجابيّة: فالأمور الدينيّة لا تطلب من العقل، وأسرار الله لا تنالها الفلسفة ولا يكشفها المنطق. ألم يقم الغزاليّ، بعد أبي العلاء، ليثبت في معرض الدفاع عن الدين، أن العلوم الدينيّة ليست من نطاق العقل، وإنّما تطلب من السماع والإيمان أو من الذوق والمكاشفة؟

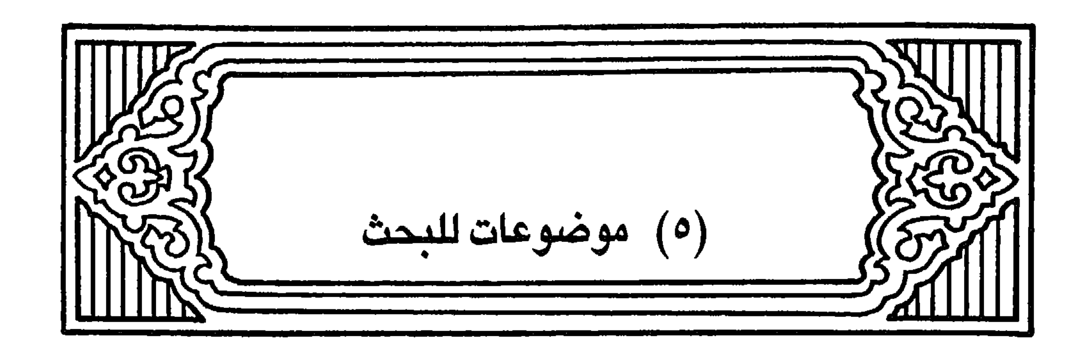


## كتب المطالعة




* اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم ــ مكتبة صادر ــ بيروت.
* طه حسين: تجديد ذكرى أبي العلاء.
* مارون عبّود: زوبعة الدهور.
* أحمد تيمور: أبو العلاء المعرّي.
* عبد الله العلايلي: المعري ذلك المجهول.
* المهرجان الألفي لأبي العلاء المعرّي، دمشق ١٩٤٥.
* جبور عبد النور: أبو العلاء المعرّي: دائرة المعارف البستانيّة، الجزء الرابع.


● ● ●



# (٥) موضوعات للبحث

● **قال أبو العلاء المعرّي:**

حَـوَتْنـا شـرور لا صـلاحَ لمثلهـا ... فـإن شـذّ منّـا صـالـحٌ فهـو نـادرُ

ومـا فسـدت أخـلاقنـا بـاختيـارنـا ... ولكــن بــأمــر سببّتــه المقــادرُ

وفي الأصل غدر والفروع توابع ... وكيف وفاء النجل والأب غادر؟

فقل للغراب الجَون إن كان سامعاً ... أأنـت علـى تغييـر لـونـك قـادِرُ؟

وقال أيضاً:

الخيـر بيـن النـاس رسْـمٌ داثـرٌ ... والشــرّ نهـجٌ والبـريّــة مَعْلَــمُ

طبـع خلقـت عليـه ليس بـزائـل ... طــول الحيــاة وآخــرٌ مُتَعَلَّــم

( أ ) بيّـن المعـانـي الـواردة فـي هـذه الأبيـات، وتـوقّـف علـى رأي المعرّي في الطبيعة الإنسانيّة عامة. (سبع علامات)

(ب) تحـدّث عـن رأي أبــي العـلاء فـي فئـات النـاس التـاليـة: (المرأة والزواج ــ رجال السياسة ــ القضاة) وأيّد ما تقوله بشواهد من اللزوميات. (خمس علامات)

(ج ) آمن المعرّي بالعقل وبالله وتردّد في مسألة المصير. وضّح ذلك بالرجوع إلى اللزوميات، وأبدِ رأيك في موقفه. (ثماني علامات)

* * *

● يقول طه حسين في «**تجديد ذكرى أبـي العلاء**»:

«والواقع أن أبا العلاء لم يتخذ لنظره الفلسفيّ مذهب أهل السنّة ولا مذهب

السوفسطائيّة وأصحاب الشكّ، ولا مذهبَ المعتزلة أيضاً. . وإذاً فهو يرى رأي الفلاسفة النظريّين، من اليونان والمسلمين، في الاعتماد على العقل خاصة».

( أ ) فما معنى هذا القول؟

(ب) وهل في «اللزوميات» ما يثبته أو ينفيه؟ أوضح ذلك.

(ج) بيّن كيف يتقرر موقف المعرّي من قضايا الدين على ضوء موقفه من العقل.

( د ) هل تجاري حكيم المعرّة في قوله:

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا ديـن وآخر ديّـن لا عقـل لـه

أيّد رأيك بأمثلة من الواقع.

* * *

● **قال أبو العلاء المعرّي:**

إن مازتِ الناسَ أخلاقٌ يُقاس بها فإنهم عند سوء الطبع أسواء

وأوصى بأن يكتب على قبره:

هـذا جناه أبـي علـيَّ وما جنيت على أحد

ما الذي يوحيه إليك هذان البيتان من آراء أبي العلاء في الطبيعة البشريّة وفي فئات المجتمع؟ أيّد بحثك بالشواهد من شعره، وأبدِ رأيك في موقفه. (٢٠ علامة)

**٤ ــ جاء في قول لأبي العلاء:**

يقولون إن الجسم تنقل روحه إلى غيره حتى يهذّبها النقلُ
فلا تقبلنْ ما يخبرونك ضلةً إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

وضّح المعاني التي أشار إليها المعرّي في هذين البيتين، وبين:

( أ ) رأيه في الديانات والشرائع.

(ب) موقفه في العقل.

(ج) وأيّد ما تذكره بإشارات واضحة إلى أقواله.

● ● ●

الفصل الرابع

# الغزالـيّ

(١) حياتـه ومحيطـه.

(٢) آثـاره.

(٣) فـلسـفـتـه:

( أ ) الشك والبحث عن اليقين في كتاب «المنقذ من الضلال».

(ب) الغزالي وأهم مقومات التصوف.

(ج) «الغزالي» هادم الفلسفة في كتاب «تهافت الفلاسفة».

( د ) «الغزالي» وعلم الكلام.

(٤) نـص وتحليـل.

(٥) مختارات من نتاجه:

( أ ) من كتاب «المنقذ من الضلال».

(ب) من كتاب «تهافت الفلاسفة».

(ج) من كتاب «معارج القُدس».

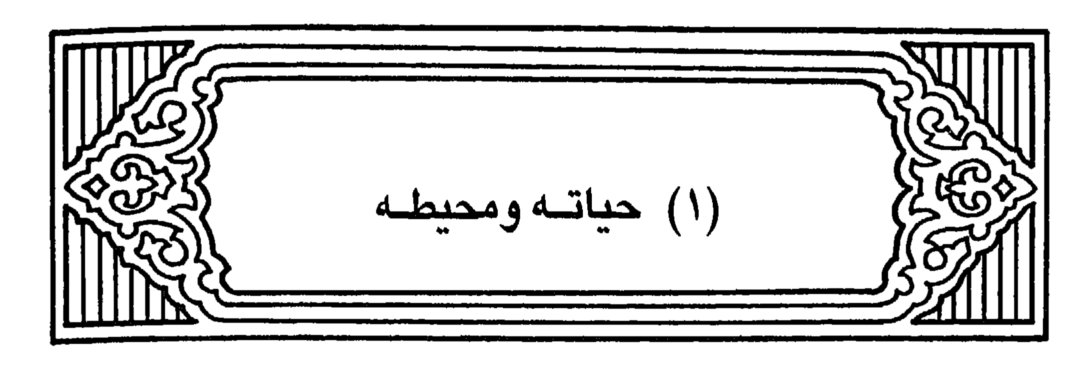
( د ) من كتاب «روضة الطالبين».

(هـ) من كتاب «ميزان العمل».

(٦) آراء وشهـادات.

(٧) المصـادر والمراجـع.

(٨) موضوعات للبحث.



# (١) حياتـه ومحيطـه

«إنّه بحرٌ مغدق». هكذا كان «الجوينيّ» يَصف تلميذه «أبا حامد» إذا سئل عنه. وفي هذا الوصف دلالة على اطِّلاع واسع وعميق، ميّز «الغزالي» من بين رفقاء الدراسة وجعله متفوّقاً عليهم في كلّ ميدان من ميادين المعرفة. ثمّ عاد «أبو حامد» فامتاز بتدريسه حتى لُقِّب بـ «إمام العراق» وبـ «حُجّة الإسلام»، كما امتاز بتنوُّع مؤلَّفاته وغزارة إنتاجه الذي بلغ حدّ الإعجاز. وكانت فكرته، في كلّ ما صنّف، تعبيراً صادقاً عن حياته المتطوّرة وتجاربه الروحيّة العميقة، فجاءت كثيرة الظلال وكثيرة التعقيد، يصعب حصرها في إطار تقليديّ واحد. فـ «الغزاليّ» هو «حجّة الإسلام» في العلوم الكلاميّة، وهو أَشدُّ انتقاداً للمتكلّمين من خصومهم؛ إنّه «إمام العراق» في صناعة الفُتْيا، وهو أَقلُّ الناس يقيناً مِن قيمة هذه البضاعة الفقهيّة؛ إنّه أكثر من تعمّق في دراسة الفلسفة في أواخر القرن الخامس للهجرة، وهو أقوى من نقض العلوم الفلسفيّة حتى أسهم إسهاماً واضحاً في القضاء عليها؛ وأخيراً، إنّه المتصوّف المخلص لإيمانه ولفكرته الصوفيّة، وهو الذي عاش فترة من حياته أبعد ما كان فيها عن الإيمان الصادق وعن الحياة الصوفيّة! وفي اعتقدنا أنّ كتاب «المنقذ من الضلال»، الذي يتبيّن فيه شيء من تقلُّبات «الغزاليّ» الروحيّة، يشكِّل المدخل الصحيح لفهم فكرة الرجل في تطوُّراتها المختلفة. ولذلك رأينا أن نبدأ بتحليل هذا الكتاب، ثمّ نُتبع هذا التحليل بكلمة في ما استقرّ عليه من فكرة صوفيّة، وبعد ذلك ننتقل إلى دراسة «الغزالي» المتكلّم: في هدمه الفلسفة للدفاع عن العقيدة أوّلاً، ثمّ في ما قرّره من حقائق إيجابيّة تدور على القضايا التقليديّة التي عالجها أرباب هذا العلم.

* * *

هو «محمدّ بن أحمد» المكنّى بـ «أبي حامد الغزاليّ»، والمُلقَّب بـ «حجَّة

الإسلام». أبصرَ النُّور في قرية «غزالة» وإليها نُسب، وهي إحدى القرى التابعة لمدينة «طوس» من أعمال «خراسان» في بلاد «فارس» الشرقيّة. وكان مولدُه في منتصف القرن الخامس للهجرة (٤٥٠) والحادي عشر للميلاد (١٠٥٨). كان أبوه رجلَ وَرِعٍ وتقوى، يميل إلى الفقهاء ويحضر مجالسَهم، ويعيش من غزل الصوف حياةً متواضعةً مع ولديه «محمد» و «أحمد». توفّي الوالد، وكبير ابنيه «محمد» لمّا يزلْ في السابعة من عمره؛ وكان، حين أحسّ بدنوّ الأجل، قد أوصى بولديه صديقاً له من المتصوّفة. فبقي الصبيّان في عهدة المتصوّف، وهو ينشّئهما على التقوى وإقامة الشعائر الدينيّة، حتى نفدت الثروة الضئيلةُ الموروثة، فنصحهما باللجوء «إلى مدرسة نظاميّة[1] توزّع العلمَ والقوت»، ففعلا، وأكبّا على دراسة الفقه والتعمّق في فهمه.

ثمّ سار «محمد» نحو سنة ١٠٧٣ إلى مدينة «جرجان» (شرقيّ جنوبيّ بحر قزوين) وقد اشتهرت آنذاك بفقهائها ومحدّثيها، فتتلمذ لهم مدّة عاد بعدها إلى «طوس». وحصل، أثناء رجوعه، أن سطا عليه قطّاع الطرق وسلبوه حتى كتبَه التي «هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها»، وما أعادوها إليه إلاّ بعد تهكّمٍ من قِلّة حفظه، فانصرف ثلاثَ سنوات يحفظها غيباً، «وما درس بعد ذلك فنّاً إلاّ حفظه جيّداً حتى أتقنه وجعله مَلَكةً له»[2].

بعد ذلك، قصد الغزاليُّ مدينة «نيسابور»، عاصمة «خراسان»، وهي من أعظم المدن الإسلاميّة في القرون الوسطى. دخل «جامعتها» النظاميّة سنة ١٠٧٩، وكان على رأسها آنذاك «أبو المعالي عبد الملك الجوينيّ» الملقّب بـ «إمام الحرمين»[3]، وهو «أوّل متكلم خرج بمنهج فقهيّ قائم على أسسٍ أشعريّة في كتابه البرهان»[4]. وقد عُرف «الجوينيّ» بنزعة زهديّة صوفيّة، ولكِنَّه اشتهر أيضاً بتحكيم العقل، وإتقان أساليب

---

(١) نسبة إلى الوزير السلجوقيّ الشهير «نظام الملك» الذي أسّس المدارس لتخريج العلماء على مذهب أهل السنّة للدفاع عن هذا المذهب.

(٢) عن هامش مقدّمة «أيها الولد» بقلم «جورج شيرر»، ترجمة عمر فرّوخ.

(٣) أُطلق عليه هذا اللقب لأنّه علّم في حرمي «مكة» و «المدينة» أربع سنوات (٤٥٠ ــ ٤٥٤هـ).

(٤) لويس غرديه وج. قنواني. فلسفة الفكر الدينيّ بين الإسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، ج ١، ص ١١٤.

الجدل، وعدم الاطمئنان إلى التقليد، وهي ميزات نجدها عند «الغزاليّ» فيما بعد. ولذلك يمكن القول: «إنّ أثر أستاذه «الجوينيّ» عليه كان قويّاً إلى حدّ كبير، حتى يمكننا أن نعدّه أثراً حاسماً في تطوّر «الغزاليّ الروحيّ»[1].

لمع نجمُ «أبي حامد» في كلّ ميدان، وانصرف إلى التأليف وكان لا يزال تلميذاً في النظاميّة، فحصل لذلك بينه وبين أستاذه بعضٌ من جفاء. ولكنّ هذا لم يمنع الأستاذ من تقديره وتكليفه إلقاء بعض الدروس، فظلّ ملازماً النظاميّة حتى وفاة «الجويني» سنة ١٠٨٥؛ فغادر «نيسابور» بصحبة امرأته وبناته الثلاث، واتّصل بالوزير «نظام الملك» في مقرّه في «المُعسكر»، ففتح له داره، ملتقى العلماء وندوة المناظرة[2]. ويبدو أنّ شيئاً من الشكّ كان قد بدأ يقلق نفسه قبل مغادرته «نيسابور»، «فلم يطمئنَّ إلى تفريعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلّف»[3]، وراح «وهو لا يزال شابّاً، يبدي عدمَ اطمئنانه إلى أدلّة المتفقّهين الملفّقة»[4].

التزم «أبو حامد» صحبة الوزير «نظام الملك» قريباً من ست سنوات أظهر فيها تفوّقاً واضحاً على منافسيه في مجلس الوزير، فولّاه، سنة ١٠٩١، إلقاء الدروس في نظاميّة «بغداد»، ونال هناك شهرة واسعة، حتى بات يُعرف بـ «إمام العراق»، وبقي في منصبه هذا أربع سنوات (١٠٩٥). وقد عرَف أثناء إقامته في «بغداد» جاهاً لَم يكن ليتوقّعه، ونال مجداً لم يكن ليحلم به، فأقبل عليه علماء عصره من كلّ قطر، والتفَّ حوله ثلاث مئة طالب، وصار جليساً للأمراء والوزراء والحكام. على أنّ هذه الصورة الظاهرة للعظمة الإنسانيّة، كانت تخفي وراءَها نفساً قَلِقة وعقلاً حائراً من أمر الحقيقة الدينيّة التي يطمئنّ إليها القلب. فالرجل، الذي كان يقصده أهل زمانه ليسترشدوا آراءه،

(١) تيسير شيخ الأرض، الغزالي، ص٨؛ راجع في المعنى نفسه: كريم عزقول. العقل في الإسلام، ص ٣٧ ــ ٣٨.

(٢) من الجدير ذكره أنّ «نظام الملك» (١٠١٨ ــ ١٠٩٢) هو أيضاً من مواليد مدينة «طوس»، فكانت تجمعه بـ «الغزاليّ» عصبيّة الانتماء إلى بلد واحد فضلاً عن الوشائج الروحيّة القائمة على الهدف الدينيّ المشترك، وهو إعلاء كلمة أهل السنّة ومحاربة الفرق الإسلاميّة الأخرى.

(٣) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٤٨.

(٤) جميل صليبا وكامل عيّاد، مقدّمة المنقذ من الضلال، ص ٤.

ويطمئنّوا إلى فتاواه وتعاليمه، لم يكن هو نفسه مطمئنّاً إلى ما يعرف، ولا واثقاً بما يعلّم، ولا راضياً عن الحياة «المنغمسة في العلائق» التي يعيش. فراح، وهو يلقي الدروس الشرعيّة، ويؤلّف مفنّداً آراء الفرق، يتعمّق في الدراسة بحثاً عن حقيقة تهدّىء وساوسه. فكان أن أكبّ على دراسة المذاهب المختلفة؛ ثمّ التفت إلى مصنّفات الفلاسفة مدّة سنتين جمع بعدها حصيلة الآراء الفلسفيّة في كتاب «مقاصد الفلاسفة»، فبان له ما في الفلسفة «من خداع وتلبيس». فوضع، في الردّ عليهم وتفنيد آرائهم، كتاب «تهافت الفلاسفة». وكأنّه، بعدما تحقّق من تهافت الفلاسفة في آرائهم، وبعدما تبيّن له عُقْمُ المجادلات الكلاميّة في محاولة اكتشاف الحقّ، استفاقت في نفسه النزعةُ الصوفيّة التي كان قد رَبـيَ عليها، وأيقن أنْ لا طمع له في «سعادة الآخرة إلاّ بالتقوى وكفّ النفْس عن الهوى»[1]. ثمّ أصغى إلى صوت ضميره، فإذا به يسمع «مناديَ الإيمان ينادي: الرحيلَ الرحيلَ! فَلم يَبقَ من العمر إلاّ قليل.. فإن لم تستعدَّ الآن للآخرة فمتى تستعدّ؟! . . . فينجزم العزمُ على الهرب والفرار»[2].

تعاظمت الأزمة النفسيّة عند «أبـي حامد»، وكانت تتصاعد يوماً بعد يوم، حتى اضطربت حالُه، وعجز عن إلقاء الدروس، فخرج من «بغداد» سنة ١٠٩٥ متنكراً بزيّ الفقراء، مُتظاهراً بالذهاب إلى «مكّة» لأداء فريضة الحجّ؛ ولَكِنّه يمّم «الشام» وأقام فيها مدّة سنتين منصرفاً إلى الخلوة الصوفيّة. ثمّ انتقل «إلى القدس» قبل سقوطها في أيدي الصليبيّين بقليل[3]. ثمّ زار «مكّة»، ومنها رجع إلى «دمشق» فإلى «الإسكندريّة». واستمرّ تجواله هذا عشر سنوات، وجد أثناءها الحقيقةَ في التصوّف، وأصلح نفسه بالمجاهدات، ثمّ رجع، بأمرٍ من السلطان وبِداعٍ من نفسه، إلى التعليم والإرشاد في «نيسابور» سنة ١١٠٥، محاولاً إصلاح غيره بعدما أصلح نفسه. ولكنّه غادرها بعد عامين إلى «طوس» حيث انقطع إلى العبادة. وقد أنشأ هنالك «زاوية» للمتصوّفين ومدرسة

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٩٨.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٩٨.

(٣) سقطت «القدس» في أيدي الصليبيين سنة ١٠٩٩، وكانت «إنطاكية» قد سقطت قبل ذلك (١٠٩٨). وتصادف رحلة «الغزالي» إلى «القدس» سنة ١٠٩٧.

لطلّاب الفقه، واستمرّ في الإرشاد والعبادة إلى أن توفّي سنة ١١١١. وقد أصبح قبره مزاراً.

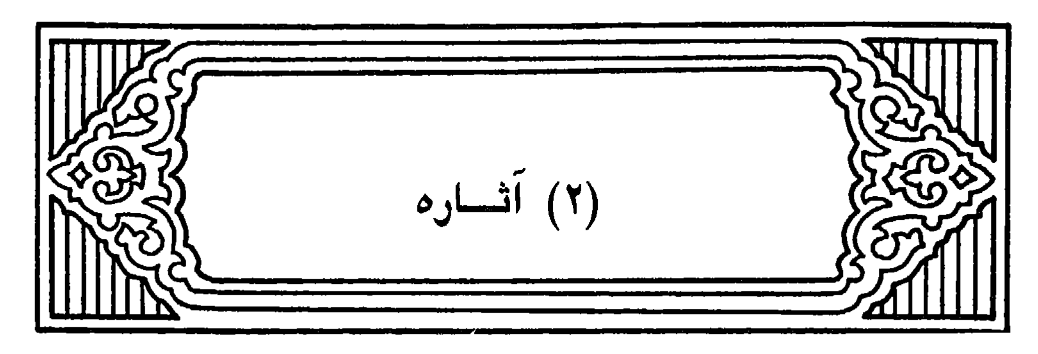
حياة «الغزالي» الحافلة بالأحداث المتلاحقة هي خير دليل على جهاده المستمرّ وعدم قعوده لحظة عن العمل، كما أخبرنا في كتابه «المنقذ من الضلال». ويبدو أنّ لبعض تصرّفاته وتنقّلاته صلةً بأحداث عصره السياسيّة. فقد ذهب بعضهم إلى أنّ جفاءً حصل بينه وبين الخليفة «المستظهر» بسبب تأييد «الغزالي» أميرَ «المغرب» بتلقيب نفسه بـ «أمير المؤمنين». كما أنّ ردّه على الباطنيّة لم يعجب، على ما يبدو، هذا الخليفة[1]. ولا شكّ أيضاً في أنّ «الغزالي» تأثّر لمقتل صديقه «نظام الملك» على يد أحد المنتمين إلى الإسماعيليّة، كما تأثّر لتضعضع أحوال الدولة عند موت السلطان «مَلِكشاه بن ألب أرسلان» (١٠٨٢ ــ ١٠٩٢) مسموماً بعد مقتل وزيره «نظام الملك» بقليل. ثمّ كان حكم «أبي المظفّر بَركياروق»[2] الحافل بالأحداث المؤلمة. وقد كان رجوع «الغزاليّ» إلى التدريس في «نيسابور» أيّام «فخر الملك»، ابن «نظام الملك»، وقد وزر للسلطان «محمد» أخي «بركياروق» (١١٠٤ ــ ١١٠٦). ثمّ إنّ اعتزاله التدريس نهائيّاً في النظاميّات، سنة ١١٠٦، يصادف مقتلَ «فخر الملك» على يد أحد الحشّاشين. فكأنّ العلاقة واضحة بين الحَدثين. وقد ظهرت في مصنَّفات «الغزالي» الأخيرة نقمة على السياسيّين ورجال الحكم لم تظهر قبل ذلك. فتجده يقول مثلاً: «لا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تَرَهم، لأنّ رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة؛ ولو ابتليت بها، دعْ عنك مدحهم وثناءَهم، لأنّ الله تعالى يغضب إذا مُدح الظالم والفاسق»[3]. أفلا ينصحنا «أبو حامد» هنا بعدم الابتلاء بما ابتُلي به من «هذه «الآفة العظيمة»»؟

• • •

(١) انظر: طه عبد الباقي سرور، «الغزالي»، ص ٢٩.

(٢) هو أكبر أبناء «ملكشاه»، مات أبوه فحاولت أمّه أن تمنعه عن الملك لصالح أخيه «تيمور» فحاربها، وانقسم الأمراء بين ابن ووالدته. وما انفك إخوته وأخواله يحاربونه طيلة أيام ملكه.

(٣) الغزالي، أيها الولد، ص ٥٧.



## (٢) آثـــاره

لا شكّ أنّ «الغزالي» هو واحد من أغزر المفكّرين مادّة وأطولهم نفسًا؛ كتبَ بالعربيّة وبالفارسيّة، وتناولت مؤلّفاته الموضوعات الكثيرة، كالفقه، والكلام، وأصول العقائد والعبادات، والتصوّف، والمنطق، والفلسفة. وهي، مع تنوّعها، تدور على الفكرة الدينيّة الإسلاميّة وكيفيّة تحقيقها قولاً وعملاً. وقد أورد صاحبا مقدّمة «المنقذ» ثَبَتَ هذه الكتب[١]، فإذا هي مئتان وثمانية وعشرون مصنّفاً بين كتاب ضخم ورسالة وجيزة، نورد أهمّها.

**١ ــ «إحياء علوم الدين»:**

هو موسوعة دينيّة، مقسومة أربعة أرباع: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المُهلِكات، وربع المُنجِّيات. وكلّ ربع يشتمل على عشرة فصول كبرى أو كتب. وهو من أهمّ الكتب الدينيّة الإسلاميّة وأبعدها أثراً، حتى قيل فيه: «كاد الإحياء أن يكون قرآناً»!

**٢ ــ «مقاصد الفلاسفة»:**

وهو عرض موضوعيّ واضح لأهمّ الآراء الفلسفيّة كما عرفها «الغزالي» من مصنّفات «الفارابي» و «ابن سينا».

**٣ ــ «تهافت الفلاسفة»:**

وهو ردّ محكم على الآراء الفلسفيّة الشائعة في عصره. وسنأتي على تفصيل ما ورد فيه في فصل مستقلّ.

---

(١) جميل صليبا وكامل عياد، مقدّمة المنقذ من الضلال، ص ٣٣ ــ ٤٥.

**٤ ــ «الاقتصاد في الاعتقاد»:**

وهو الكتاب الذي تبرز فيه شخصيّة «الغزاليّ» المتكلّم، بمنهجية جديدة جعلت «ابن خلدون» يضعه حدّاً فاصلاً بين طريقة المتقدّمين وطريقة المتأخّرين في هذا الفن[١].

**٥ ــ «المنقذ من الضلال»:**

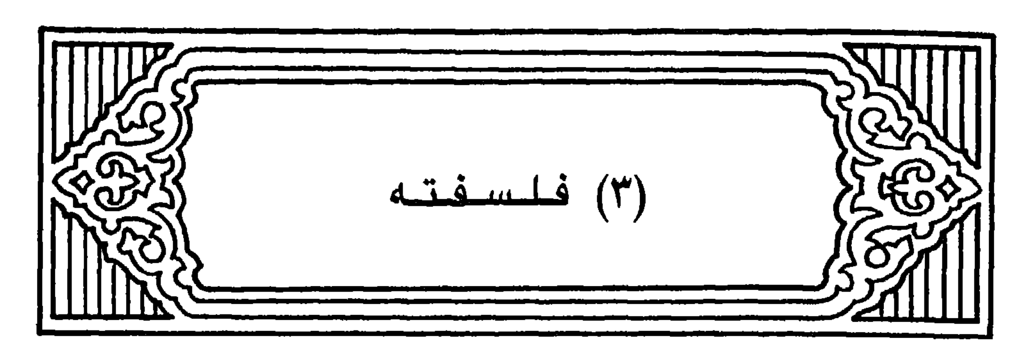
وفيه قصّة حياة «الغزالي» العقليّة في شكّه واهتدائه.

**٦ ــ رسائل كثيرة:**

منها في علم الكلام، ومنها في التصوّف، نذكر بعضها عند الرجوع إليها خلَلَ الدراسة.

● ● ●

(١) انظر ابن خلدون، المقدّمة، الباب السادس، الفصل العاشر، ص ٤٦٦.



# (٣) فلسفته

## (أ) الشك والبحث عن اليقين في كتاب «المنقذ من الضلال»

### ١ ـ التعريف بالكتاب

كتاب «المنقذ من الضلال» هو قصّة حال الغزاليّ مع الحقيقة. رواها «أبو حامد» بصيغة خطابيّة ملتهبة، تداخلت فيها وقائع حياته الخاصّة بالبحث النظريّ تداخلاً جعل قصّة حياته جزءاً من فكرته الفلسفيّة. كتبه في أواخر أيّامه، «وقد أنافت السنّ على الخمسين»[١]، فاختلطت فيه الآراء التي انتهى إليها الغزاليّ بعد طول بحثٍ وعناءِ تجربة، بالتشكّك الذي كان ينتابه خلَلَ بحثه عن الحقيقة. وقد بذل فيه بعض التكلّف لإظهار سَيره إلى الحق وكأنه حركة تصاعديّة مستمرّة بدأت بالشك وانتهت إلى اليقين من غير ردّة ولا عثرة. إلاَّ أن «أبا حامد» ينسى في عدد في المواضع ما رسمه لنفسه من مخطّط عامّ، فيكشف عن بعض الحالات النفسيّة المضطربة التي كان يعيشها فعلاً، فتبدو في الكتاب مبالغات حيناً وتناقض حيناً آخر بل فصول كأنها حُشرت في الكتاب لغايات لا تنسجم مع السياق العامّ[٢]. لذلك كثرت تأويلات «المنقذ» وتباينت فيه الأحكام إلى حدّ التناقض. وسنأتي على ذكر بعضها غبّ فراغنا من عرض محتوياته عرضاً موضوعيّاً.

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٥٧.

(٢) انظر مثلاً الفصل المتعلّق بالباطنيّة والذي لا يبرّره السياق العامّ للكتاب.




## ٢ ــ غرض الكتاب

وصف الغزاليّ كتابه بأنه رسالة إلى أخ في الدين، الغرض منها إيداعه نتائج ما وصل إليه بعد طول خوض في مذاهب الفِرَق، وإيضاح معالم الطريق الذي قاده إلى التصوّف. وممّا قاله في ذلك: «أما بعد، فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أبثّ إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة[1] المذاهب وأغوارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفِرَق، مع تباين المسالك والطرق[2]، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار[3]، وما استفدته أوّلاً من علم الكلام، وما اجتويته[4] من طرق أهل التعليم القاصرين عن درك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف، وما ارتضيته أخيراً من طريقة التصوف».

ويكاد ينحصر غرض الكتاب، في رأينا، في هذه النقطة الأخيرة. فالغزاليّ يحاول أن يثبت لنا في «المنقذ» كيف أن الشك يمكن أن يتناول أيّ علم، ولكنّه لا يبلغ إلى الحقيقة الصوفيّة، لأن التصوّف استمداد مباشِر «من نور مشكاة النبوّة، وليس وراء نور النبوّة على وجه الأرض نور يُستضاءُ به»[5]. ولما كان العقل، في رأي الغزاليّ، مقصّراً عن إثبات حقيقة التصوّف، كما سائر الحقائق الدينيّة، فقد سلك الغزالي في كتابه هذا طريق البرهان بالخلف، فحصر الحق في أربع فرق، وأثبت، بالعقل، تقصير الفرق الثلاث الأولى عن الحقيقة، فلم يبق إلاّ الفرقة الرابعة أي الصوفيّة. فكأن الرسالة التي قصد الغزاليّ أن ينقلها إلينا من خلال المنقذ، تتلخّص بالآتي: إن كنتَ، أيها الأخ في الدين، مِمّن لا يكتفي بمجرّد الإيمان، ولم يرضك أيضاً العلم والبرهان، فاذهب إلى الحقيقة مباشَرة، والحقيقة هي الله، وذلك بالعبادة، والتجربة الروحيّة والذوق الصوفيّ، فتنكشف لك الحقيقة «انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط

(١) غائلة المذاهب: شرورها ومهالكها.

(٢) عنى ما عند الفِرَق من اختلاف في المناهج والسُبُل المتّبعة.

(٣) يدّعي الغزاليّ التحرّر من التقليد والتوصل إلى حقيقة خاصّة به.

(٤) اجتويته: احتقرته.

(٥) المنقذ من الضلال، ص ١٠١.

والوهم»[1]. إن كتاب «المنقذ» هو دعوة صريحة إلى الصوفية المعتدلة.

## ٣ ـ أسباب الشك

حدّد الغزاليّ غرض كتابه والباعث إلى وضعه، ثم بدأ برسم لوحة معبّرة عن واقع عصره وبيئته من الناحية الفكريّة الدينيّة، مشيراً إلى بعض العوامل التي دفعته إلى الشك، وكاشفاً عن الأسباب التي جعلته يرتفع «من حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار» على حدّ تعبيره.

أمّا عوامل الشك، كما أوردها في كتابه، فيمكن حصرها في ثلاثة هي: كثرة الفِرَق، وتعطّشه الفطريّ إلى البحث عن الحقّ، والاطمئنان إلى التقليد عند عامّة الخلق.

قال الغزاليّ في كثرة الفِرَق واضطرابها: «إن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثمّ اختلاف الأئمّة في المذاهب، على كثرة الفِرَق وتباين الطرق، بحرٌ عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا إلاَّ الأقلون، وكلّ فريقٍ يزعم أنه الناجي وكلّ حزب بما لديهم فرحون. وهو الذي وعدنا به سيّد المرسلين، صلوات الله عليه، وهو الصادق الصدوق حيث قال: «ستفترق أمّتي ثلاثاً وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة» فقد كاد ما وعد أن يكون».

إن وضعاً كالذي يصفه الغزاليّ، كان حريّاً بأن يحمل المؤمن المخلص على التساؤل: أين أصبحتِ الحقيقةُ الدينيّة بعدما تنازعتها الفِرَق الكثيرة، وادّعت كلّ واحدة منها أن النجاة موقوفة على أتباعها؟ وما زاد في مخاوف الغزاليّ، هو الحديث الذي يشير إلى تعدّد الفِرَق ثم يضيف: «الناجية منها واحدة». فمن هي الفرقة التي عناها الرسول بقوله هذا؟ إنها الفكرة الأساسيّة التي يلاحقها الغزاليّ من أوّل المنقذ إلى آخره. ولذلك لم يكن الشك عنده ليتناول شيئاً من الأصول الدينيّة الإسلاميّة كالإيمان بالله وبالنبوّة وباليوم الآخِر، بل كان محصوراً فقط في التأكّد من الفرقة الناحية في ذلك البحر العميق الذي غرق فيه الأكثرون.

---

(١) المنقذ من الضلال، من تعريف العلم اليقيني ص ٥٩.

وما كانت الحالة التي أشرنا إليها لتثير الشك والتساؤل عند الغزاليّ لو لم يكن في الأصل صاحب مزاج مضطرب ونفسٍ حسّاسة وذكاء متوقّد وإيمانٍ عميق بحقيقة الثواب والعقاب في الآخرة. فكم من الناس عرفوا الأوضاع نفسها التي عرفها الغزالي واستمرّوا، من غير تساؤل، على التقليد الذي نشأُوا عليه؟ ولذلك لم يكن الغزاليّ بعيداً عن الحقّ عندما أكّد على شخصيّته المميَّزة. فقد بدأ يقتحم «لجّة هذا البحر العميق، ويخوض غمرته» قبل بلوغ العشرين من سنيّه. وأخذ يتفحّص عقيدة كلّ فرقة ليميّز محقّاً من مبطل ومتسنّناً من مبتدع. فاسمعه يقول: كنت «لا أغادر باطنيّاً إلاّ وأحبّ أن أطّلع على باطنيته، ولا ظاهريّاً إلاّ وأريد أن أعلم حاصل ظاهريّته، ولا فلسفيّاً إلاّ وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلّماً إلاّ واجتهد في الاطّلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلاّ وأحرص على العثور على سرّ صفوته... ولا زنديقاً معطّلاً إلاّ وأتجسّس وراءَه للتنبّه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته»[1].

وقد فسّر الغزالي هذا الاندفاع الشديد في البحث عن الحق عند الفِرَق المختلفة، برغبة غريزيّة عنده تشدّه إلى طلب العلم وتمييز المحقّ من المبطل فقال: «وقد كان التعطّش إلى درْك حقائق الأمور دأبي وديدني من أوّل أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وُضعتا في جبلّتي لا باخياري وحيلتي»[2].

وما أسهم في تحريره من التقليد والارتفاع إلى مستوى الاستبصار إنّما هي ملاحظته أن ما نعتقده من مذهب ليس نتيجة نظر ورويّة واختيار، بل هو تقليد ننشأ عليه بسبب انتمائنا إلى بيئة معيّنة. وقد عبّر الغزاليّ عن هذا الواقع بقوله: «إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلاّ على التنصّر، وصبيان اليهود لا نشؤ لهم إلاّ على التهوّد وصبيان المسلمين لا نشؤ لهم إلاّ على الإسلام. وسمعت الحديث المرويّ عن رسول الله «صلعم» حيث قال: «كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه» فتحرّك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصليّة، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين»[3].

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٥٧.

(٢) المنقذ، ص ٥٧.

(٣) المنقذ، ص ٥٨.

هذا ما يقوله الغزالي في قصّة الشك عنده في مرحلته الأولى وفي الأسباب الداعية إليه. ولنا حول هذا القسم الأول من كتاب المنقذ، ملاحظتان:

**الأولى:** أن الغزالي لم يذكر في كتابه هذا التناقض بين تربيته الأولى على الزهد والتصوّف وبين ما آلت إليه حاله بعد ذلك من انصراف إلى علوم العقل ورغبة عن الزهد إلى المال والجاه. وعندنا أن هذا التناقض كان سبباً هامّاً من أسباب الحيرة والتردّد والصراع النفسي الذي أصاب الغزالي وانتهى به إلى الرجوع إلى التصوّف.

**والملاحظة الثانية:** هي أن الشك عند الغزالي في هذه المرحلة الأولى التي امتدّت سنواتٍ عديدةً على ما ذكر، لم يكن مبنيّاً على قواعد واضحة أو قائماً على منهج معيّن. فالغزاليّ الحائر، والذي ينتقل من أقوال فرقة إلى أقوال فرقة أخرى، ولا يكاد يُنهي قراءة كتاب حتى يبدأ بكتاب آخر، كان أشبه بذلك التائه في غابة والذي يدور على نفسه، كما يقول «ديكارت»، دون أن يتمكّن من الثبات في وجهة سير محدّدة. وقد تنبّه الغزاليّ إلى هذا الواقع، وعرف أنه لن يصل إلى اليقين إلاّ إذا حدّد هدفه بدّقة وحدّد الطريق المؤدّي إلى هذا الهدف.

## ٤ ـ معيار العلم اليقينيّ

أوضح الغزاليّ مفهومه للعلم اليقينيّ الذي يبحث عنه، قال: «فقلت في نفسي: إنّما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ما هي. فظهر لي أن **العلم اليقينيّ هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتّسع القلبُ لتقدير ذلك.** بل الأمان من الخطأ، ينبغي أن يكون مقاروناً لليقين، مقارنةً، لو تحدّى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً. . . ثمّ علمت أن كلّ ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقّنه هذا النوعَ من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكلّ علم لا أمان معه فليس بعلم يقينيّ»[1].

---

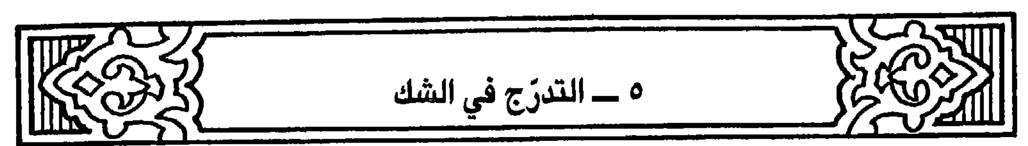
(١) المنقذ من الضلال، ص ٥٩.

يتبيّن من هذا التعريف كيف أصبح الشك عند الغزاليّ شكّاً منهجياً على معنى أنه حدّد مطلوبه ووضع معياراً يقيس به دعاوى الحقّ فما طابق هذا المعيار قبله وما خالفه رفضه واستغنى عنه. والمعيار عند الغزالي، وهو العلامة الفارقة للحقيقة التي يسلّم بها إن هو صادفها، يتّصف بصفتين أساسيتين:

الأولى هي **الوضح التامّ** بحيث «ينكشف المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب».

والصفة الثانية هي الشعور الباطن **بالأمان المطلق من الخطأ**، بحيث، ليس فقط لا يكون للغلط مكان فيه، **بل يتعذّر معه افتراض الخطأ**: «ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك». فلو علمنا مثلاً بعلم يقينيّ، أن العشرة أكثر من الثلاثة وخالَفنا رأينا هذا إنسانٌ أعطي أن يأتي الخوارق كأن يقلِب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، وفعل ذلك أمامنا، لما حصل لنا إلاّ التعجّب من قدرته تلك، أما الشك في الحقيقة التي عرفناها فلا.

فهل استطاع الغزاليّ أن يجد في علومه، حقيقة يقينيّة كالتي حدّدها؟



## ٥ ــ التدرّج في الشك

جعل الغزاليّ علومه ثلاثة أصناف: التقليديات والحسّيات ثمّ الضروريّات العقليّة وبحث عن اليقين فيها جميعاً:

أمّا التقليديّات فقد اكتفى بإشارة عابرة إليها قائلاً: «فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة»[1] أي صفة اليقين. وطبيعيّ ألا يجد فهيا اليقين بعدما كانت، كما مرّ معنا، سبباً من أسباب الشك.

لم يبق إلاّ الأمور التي ندركها مباشرة من ذاتنا وفي ذاتنا، وهي الحدسيّات من الحسيّات والعقليّات. فكان لا بدّ من إحكام النظر فيها، لنرى هل أن ثقتنا بها من جنس الثقة التي كانت من قبل في التقليديّات؟ أم هي ثقة ثابتة، فيها الأمان من الخطأ؟

● **الشك في الحسّيّات**: بدأ الغزاليّ فحص الإدراكات الحسّيّة واختار منها حاسّة البصر، لأنها، من حيث المبدأ، أدقّ الحواسّ وأخطرها في مسألة المعرفة. فلم تصمد

(١) المنقذ، ص ٦٠.

طويلاً أمام النقد، إذ من أين الثقة بها «وهي تنظر إلى الظلّ فتراه واقفاً غير متحرّك وتحكم بنفي الحركة! ثمّ بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرِّك، وأنه لم يتحرّك دفعة واحدة بغتةً، بل على التدريج ذرّة ذرّة، حتى لم يكن له حالة وقوف؟ وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً بمقدار دينار ثمّ الأدلّة الهندسيّة تدلّ على أنّه أكبر من الأرض في المقدار»[1]؟ فالحسّيّات متناقضة، والعقل يكذّبها تكذيباً «لا سبيل إلى مدافعته». فلعلّه لا ثقة إلاَّ بالعقليّات التي هي من الضروريّات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشي الواحد، والشيء الواحد لا يكون موجوداً معدوماً، واجباً محالاً . . .

● **الشك في الضروريّات: لم يكن في استطاعة الغزاليّ أن يدّعي إظهار الخطأ في الضروريّات كما أظهره في الحسّيات، بل لم يكن من السهل عليه أن يفترض الخطأ فيها بطريقة مباشرة.** فلجأ إلى المداورة، وتصوّر حواراً بين الحسيّات والعقليّات، (وهو طبعاً حديث نفسيّ) قالت فيه الحسّيات: لِمَ لا تكون ثقتك بالعقليّات كثقتك السابقة في المحسوسات؟ ألم تكن «واثقاً بـي فجاء حاكم العقل فكذّبني؟ ولولا حاكم العقل لكنت تستمرّ على تصديقي. فلعلّ وراء إدراك العقل، حاكماً آخر، إذا تجلّى كذّب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذّب الحسّ في حكمه. وعدم تجلّي ذلك الإدراك (حتى الآن) لا يدلّ على استحالته»[2].

يمثّل كلام الغزاليّ هذا، التطوّر النفسيّ الطبيعيّ الذي يمرّ به الإنسان في انتقاله من الطفولة إلى سنّ البلوغ: فنحن جميعاً، في مرحلة الطفولة، نتصوّر الوجود كما يبدو لنا من خلال الانطباعات الحسّيّة المتعاقبة، بالرغم من اختلافها وتناقضها. ثمّ، بمقدار ما تبرز عندنا القدرة العقليّة على المقارنة والاستقراء والاستنتاج، تتراجع القيمة المعرفيّة للانطباعات الحسّيّة، ونأخذ في تكذيبها وتصحيحها. وقد نقل الغزاليّ هذه الملاحظة النفسيّة إلى الصعيد الفلسفيّ العامّ فتساءل: هل من الضروريّ أن يقف تطوّر المعرفة الإنسانيّة عند حدّ الأحكام العقليّة التي نستعملها الآن؟ وما الضمانة في ذلك؟ ثمّ أخذ

(١) المنقذ، ص ٦٠.
(٢) المنقذ، ص ٦١.

يحشد الأمثلة التي تؤيّد هذا التساؤل والإشكال: فنحن نرى في النوم أموراً نعتقد لها ثباتاًواستقراراً، ثمّ نستيقظ فنعلم أنها أخيلة لا طائل تحتها. فلِمَ لا يكون العقل بالقياس إلى ذلك الحاكم المفترض وجوده، مثل النوم بالقياس إلى اليقظة؟

ثمّ، ألا يدّعي المتصوّفون أنهم، إذا غاصوا في أنفسهم، أدركوا أموراً تتجاوز العقل والمعقول؟ فلِمَ لا يكون ادعاؤهم صحيحاً؟

وبعد، ألم يقل الرسول (صلعم): «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»؟ «فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة، فإذا مات (الإنسان) ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيْد»[١] [٢].

هكذا استطاع الغزاليّ أن يفترض الخطأ في الضروريّات، ففقد الثقة بها والأمان معها، فهل سيتمكّن من استرجاع الثقة بها؟

## ٦ ــ رجوع الثقة بالضروريات العقليّة

عندما ترسّخت هذه الخواطر المشكِّكة في نفس الغزاليّ، شعرَ أنّه فريسةُ مرضٍ عقليّ يصعب التخلّص منه. ولذلك وصف بحثَه عن مخرج من الشك بأنه بحثٌ عن علاج لداء عضال. لأن حالة الصّحة النفسيّة والعقليّة هي حالة الطمأنينة واليقين بخلاف حالة الشك المَرَضيّة. غير أن الأمل بالعثور على علاج كان شبه معدوم، لأن التخلّص من الشك لا يكون إلاّ بالدليل، ولم يمكن نصبُ دليل إلاّ من تركيب العلوم الأوّليّة، فإذا لم تكن مسلّمة فمن أين الدليل؟»[٣] ويضيف الغزالي قائلاً إن هذا الداء العضال دام قريباً من شهرين[٤] عاش فيهما حالة من الضياع التامّ، كأنه على مذهب السفسطة، لا يقدر على نفي أو إثبات، لأن كلّ نفي أو إثبات يحتاج إلى مقدّمات ثابتة ترجع في النهاية إلى

---

(١) المنقذ، ص ٦٢.

(٢) قرآن كريم، سورة ق، الآية ٢٢.

(٣) المنقذ، ص ٦٢.

(٤) استمرّ الشك عند الغزالي، بحسب رواية المنقذ، مدّة زمنيّة طويلة. ولكن الشك بالضروريات هو الذي دام فقط قريباً من شهرين.

ضروريات العقل. وكان طبيعياً، والغزاليّ عاجز عن شفاء نفسه من الشكّ، أن ينسب شفاءَه إلى الله فيقول: «حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحّة والاعتدال، **ورجعت الضروريّات العقليّة مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر**، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»[1]، ثم أخذ الغزالي يبرّر طريقة خروجه من الشك باللجوء إلى الأحاديث النبوية التي تذكر نوراً يقذفه الله تعالى في القلب أو نوراً رشّه الله على الخلق الذين كانوا في ظلمة. . .

ومرّة أخرى يُدهشنا الغزاليّ بقفزاته المفاجئة من صعيد إلى صعيد آخر: لقد تكلّم على الشكّ بالضروريّات واستحالة الخروج منه، بكلام أشدّ ما يكون إحكاماً منطقياً وتماسكاً وإقناعاً. وإذا به يبرّر رجوعَ الثقة بالعقل وضروريّاته باللجوء إلى الشواهد الدينيّة. فإذا كان الدين هو الضمانة لمصداقيّة العقل فبمَ حكمنا على مصداقيّة الدين نفسه، وما قيمة الشك من أوّله إلى آخره؟! أسئلة محرجة تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن الغزاليّ لم يتشكّك **فعلاً** بالضروريّات العقليّة بل **شكلاً** فقط. لأن الضروريّات أمور حدسيّة أولى، ولا شيء يبرّر الحدْس إلاّ ذاته.

وكأن الغزاليّ شعر بشيء ممّا نسوقه الآن من تساؤل، فأنهى كلامه، بما يشبه نفيَ الشكّ بالضروريّات وبتحذير القارىء من الوقوع في هذا الخطأ فقال: «والمقصود من هذه الحكايات، أن يُعمَل كمال الجدّ في الطلب، حتى يُنتهى إلى طلب ما لا يُطلب، **فإن الأوّليّات ليس مطلوبة فإنّها حاضرة**، والحاضر إذا طُلب فُقد واختفى»! فعلينا إذاً أن نسعى جهدنا في طلب الحق وفي الإلحاح في طلب البرهان، ولكن، علينا التوقّف عن طلب البرهان إذا انتهينا إلى الضروريّات لأنّها أوليّات وضروريّات لكل تفكير.

ومهما يكن، فقد أصبحت الضروريات الآن، معياراً جديداً للعلم اليقيني، وفي ضوئها، يتابع الغزاليّ البحث عن الحقيقة عند الفِرَق الإسلاميّة.

---

(١) المنقذ، ص ٦٢ ــ ٦٣.




## ٧ ــ حصر الطالبين في أربع فِرَق

شفي الغزاليّ من مرض الشكّ بالضروريّات العقليّة وتابع البحث عن الحقيقة الدينيّة فحصر أصناف الطالبين في أربع فِرَق:

١ ــ «**المتكلمون**»: وهم يدّعون أنهم أهل الرأي والنظر.

٢ ــ **الباطنية**: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

٣ ــ **الفلاسفة**: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

٤ ــ **الصوفيّة**: وهم يدّعون أنهم خواصّ الحضرة[١] وأهل المكاشفة والمشاهدة».

«فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق، فإن شذّ الحق عنهم، فلا يبقى في درْك الحق مطمع، إذ لا طمع في الرجوع إلى التقليد بعد مغادرته»[٢].

هكذا يجعل الغزاليّ طلّاب الحقيقة محصورين في أربع فرق فقط، بعدما ذكر في مطلع كتابه أنها بحر عميق يتصارع فيه ما يزيد على السبعين فرقة. وربّما كان تفسير ذلك أنه ينظر الآن في مناهج الفرق لا في أقاويلها المختلفة. ولكن، أن يقول الغزاليّ إن «الحقّ لا يعدو هذه الأصناف الأربعة» وإنهم وحدهم «سالكون سبل طلب الحق» حتى إذا شذّ عنهم لم يبق لنا طمع في الوصول إليه، فهذا كلّه يضع قصّة شكّه وبحثه عن الحقيقة موضع الارتياب، ويجعلنا نعتقد أن الغزالي كان يعرف مسبّقاً الهدف الذي يريد أن يصل إليه، ولذلك وضع الصوفيّة في آخر مسيرة البحث.

## ٨ ــ رأي الغزالي في طلّاب الحقيقة

( أ ) **رأيه في علم الكلام**: بدأ الغزاليّ إبداء رأيه في علم الكلام فأخبرنا أنه حصّل

(١) خواصّ الحضرة: أحبّاء الله المقرّبون إليه.

(٢) المنقذ، ص ٦٢.

هذا العلم وطالع كتب المحقّقين، وصنّف فيه ما أراد من الكتب، فوجده علماً وافياً بمقصود أصحابه غير واف بمقصود الغزاليّ. والقصد من هذا العلم «حفظ عقيدة أهل السنّة، على أهل السنّة، وحراستها عن تشويش أهل أهل البدعة»[1]، وذلك أن نفراً من المبتدعين كادوا يشوّشون الحقّ على أهله فندب الله طائفة المتكلّمين الذين دافعوا عن العقيدة وأحسنوا الدفاع عنها. ولكنهم اعتمدوا في مجادلاتهم على مقدّمات تسلّموها من خصومهم، «واضطرّهم إلى تسليمها: إمّا التقليد، أو إجماع الأمّة، أو مجرّد القبول من القرآن والأخبار»[2]. والمتكلّمون يهتمّون باستخراج تناقضات خصومهم أكثر ممّا يهتمّون لإثبات الحقيقة بالإستناد إلى الضروريات. وهذا «قليل النفع في حقّ من لا يسلّم سوى الضروريّات شيئاً أصلاً». ولذلك، تابع الغزاليّ قائلاً: «لم يكن علم الكلام في حقيّ كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً. . . وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضرّ به آخر»[3].

هكذا حدّد الغزاليّ الدور الذي يعود إلى علم الكلام، فلم تكن له مآخذ مباشرة على المتكلّمين بالقياس إلى الغرض الذي يسعون إليه، بل جعل مهمّتهم وكأنها تكليف من الله للدفاع عن الدين وقد قاموا بما كلّفوا به، إلاّ أن نهجهم لم يكن كافياً بالقياس إلى المعيار الذي اتخذه الغزاليّ، أي الضروريات العقليّة، وهم لا ينطلقون منها ولا يرجعون إليها.

ولكن، مرّة جديدة نعجب للاضطراب الذي يقع فيه الغزاليّ ولا يتنبّه له: إنّه في الأصل، يبحث عن الحقيقة الدينيّة الإسلاميّة، بل عن الفرقة التي عناها الرسول بقوله: «الناجية منها واحدة». فإذا كان المتكلّمون قد أحسنوا الدفاع عن العقيدة، وإذا كان الله قد ندبهم إلى ذلك، فما بال الغزاليّ إذاً لا يقتنع بعلم الكلام؟ أليس لأنه منذ البداية، يريد الانتهاء إلى التصوّف؟

(ب) **رأيه في الفلسفة والفلاسفة وعلومهم**: وينتقل الغزالي إلى الفلسفة فإذا هي جامعة لكلّ العلوم. ومعرفة ما فيها من حقّ أو باطل، تفترض الاطّلاع عليها اطّلاعاً

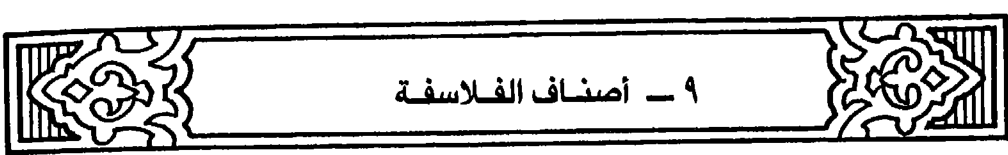
---

(١) المنقذ، ص ٦٦.

(٢) المنقذ، ص ٦٧.

(٣) المنقذ، ص ٦٧ ــ ٦٨.

أفضل من اطلاع أصحابها. ولم يقم أحد من علماء المسلمين بهذه المهمّة، فكانت ردود المتكلّمين على الفلاسفة «كلمات معقّدة مبدّدة، ظاهرة التناقض والفساد»[1] وهي «رمي في عَماية». فانصرف الغزالي مدّة سنتين يطالع كتب الفلاسفة في أوقات فراغه من التدريس والتصنيف، واستمرّ بعد ذلك سنة يتأمّل المسائل الفلسفيّة حتى تأكّد من فساد أقوالهم وأنه «يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد».



## ٩ ـ أصناف الفلاسفة

جعلهم، على كثرة فِرَقهم، ثلاثة أصناف:

ـ **الدهريّون**[2]: هم قوم من الأقدمين أنكروا وجود «الصانع»، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً من غير صانع «وأن الحيوان لم يزل من النطفة والنطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة»[3].

ـ **الطبيعيّون**[4]: وهم قوم أكثروا الخوض في العلوم الطبيعيّة لا سيّما في علم التشريح. «فرأوا من عجائب صنع الله وبدائع حكمته ما اضطّروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم»[5] لهذا العالم. ولكنهم لاحظوا أيضاً أن لمزاج الجسم تأثيراً في قوام الحيوان، فظنّوا أن القوّة العاقلة في الإنسان تابعة للمزاج الجسمي، وأنها تنعدم بالموت. «فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنّة والنار، فانحلّ عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انغماس الأنعام. وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخِر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخِر وإن آمنوا بالله وصفاته»[6].

---

(١) المنقذ، ص ٦٩.

(٢) الدهريون: هم المادّيون من فلاسفة اليونان القدماء الذين أطلقنا عليهم في القسم الأول من كتابنا هذا اسم الطبيعيين.

(٣) يكتفي الغزاليّ بتسميتهم زنادقة أي جاحدين ملحدين من غير أن يناقش أقوالهم، لأنه يبحث عن حقيقة دينيّة لا أمل في العثور على شيء منها عندهم، ولأن الذين أتوا بعدهم تكفّلوا بالرد عليهم.

(٤) يعني بهم الأطباء اليونانيين ومن ذهب مذهبهم في طبيعة الإنسان.

(٥) المنقذ، ص ٧١.

(٦) المنقذ، ص ٧٢.

ـ **الإلهيّون**: هم المتأخرون من الفلاسفة اليونانيين مثل سقراط وتلميذه أفلاطون ثمّ أرسطو تلميذ أفلاطون. وقد رتّب أرسطو علومهم وهذّبها وأضاف إليها وردّ على جميع الذين أتوا قبله. إلاّ أنه استبقى من رذائل كفرهم أموراً يجب التكفير فيها. وأتى الفلاسفة الإسلاميّون، وأخصّهم الفارابي وابن سينا، وهما أفضل من نقل كلام أرسطو، فتبعوه في ما ذهب إليه. وحاصل كلامهم ينحصر في ثلاثة أقسام: قسم يجب التفكير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً.

## ١٠ ـ علوم الفلاسفة الإلهيّين

جعل الغزاليّ العلوم الفلسفيّة ستة أقسام: رياضيّة، ومنطقيّة، وطبيعيّة، وإلهيّة، وسياسيّة وخُلُقيّة. وأبدى رأيه المختصر في كل واحد منها:

ـ **العلوم الرياضيّة**: عرّفها بأنها تتعلّق بالحساب والهندسة والفلك، وهي أمور برهانيّة ثابتة ولا يتعلّق شيءٌ منها بالدين لا نفياً ولا إثباتاً. ومع ذلك، حصل منها آفتان بحق الدين:

* **الآفة الأولى**: أن من ينظر فيها يتعجّب من دقّتها ووضوح براهينها، فيحسن ظنّه بالفلاسفة ويعتقد أن علومهم كلها بمثل هذا الوضوح. فإذا سمع بكفر الفلاسفة قال في نفسه «لو كان الدين حقّاً لما خفي على هؤلاء»[١] فيكفر تقليداً لهم وتشبّهاً بهم. فإذا قيل له إن الحاذق في صناعة لا يلزم أن يكون حاذقاً فيها جميعاً وإن كلام الفلاسفة «في الرياضيّات برهانيّ، وفي الإلهيّات تخمينيّ» رفض هذا الكلام وحملته غلبة الهوى وحب التكايس على اتّباع رأي الفلاسفة وكفرهم. ولأجل هذه الآفة، رأى الغزالي «زجر كل من يخوض في تلك العلوم... إذ قلّ من يخوض فيها إلاّ وينخلع من الدين وينحلّ عن رأسه لجام التقوى»[٢].

* **الآفة الثانية**: نشأت من مسلم جاهل ظن أن الدين يُنصر بإنكار علوم الفلاسفة، فأنكرها كلّها حتى قولهم مثلاً بالخسوف والكسوف. فإذا سمع العالِمُ بهذه الأمور

(١) المنقذ، ص ٧٤.
(٢) المنقذ، ص ٧٥.

بالبرهان، أن المسلم ينكرها لأجل الدين، قال إن الدين قائم على الجهل «فازداد للفلسفة حبّاً وللإسلام بغضاً» ولذلك كان العدوّ العالم خيراً من الصديق الجاهل.

ـ **العلوم المنطقيّة**: هي النظر في طرق الأدلّة وشروط البرهان لتمييز الخطأ من الصواب. ولا شيء منها يتعلّق بالدين نفياً أو إثباتاً، وهي من جنس القواعد التي وضعها المتكلمون. ولكن قد تنشأ منها آفتان شبيهتان بآفتي الرياضيّات: إذ أنكرها بعضهم جهلاً لنصرة الدين فساء ظن الناس بعقله ودينه، واستعجل بعضهم الآخر تصديق الفلاسفة في كلّ شيء فقلّدوهم في كفرهم.

ـ **الطبيعيّات**: هي البحث في الأجسام السماوية وما تحتها من العناصر الأربعة وما يتكوّن عنها من الحيوان والنبات والمعادن. وهي بمثابة علم الطب بالقياس إلى جسم الإنسان. وليس من شرط الدين إنكار هذه العلوم «إلاّ في مسائل معيّنة» ذُكرت في كتاب تهافت الفلاسفة. ويشير الغزاليّ إلى مسألة السببيّة الطبيعيّة، مؤكداً أن الطبيعة مسخّرة لله ولا تعمل بنفسها شيئاً.

ـ **الإلهيّات**: يؤكّد الغزالي أن الإلهيّات اشتملت على أكثر أخطاء الفلاسفة، لأنهم عجزوا فيها عن الوفاء بشروط البرهان المنطقي. ولذلك كثر الاختلاف فيها بينهم. إلاّ أن حاصل ما نقله الفارابي وابن سينا عن أرسطو يرجع الخطأ فيه إلى عشرين مسألة يجب تكفيرهم في ثلاث منها وتبديعهم في المسائل الباقية. ويذكّر الغزالي أنه ألّف كتاب «تهافت الفلاسفة» «لهذا الغرض، ثمّ يشير إلى مسائل التكفير الثلاثة وهي:

- إنكارهم أن الأجساد تحشر وجعلهم الثواب والعقاب للنفوس وحدها. وقد أصابوا في قولهم بالثواب والعقاب الروحانيّين ولكنهم أخطأوا في إنكار العقوبات والمثوبات الجسميّة فكفروا.
- والمسألة الثانية إنكارهم علم الله للجزئيات وقولهم: يعلم الكلّيات فقط. وهذا أيضاً كفر صريح إذ هو «لا يَعْزُبُ عَنْه مِثْقال ذَرَّةٍ في السَّموات ولا في الأَرْضِ».
- والمسألة الثالثة قولهم بقدم العالم وأزليّته. وقد خالفوا في ذلك ما أجمع عليه المسلمون. أما ما عدا ذلك، فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة وهو كلام بدعة لا يستأهل التكفير.

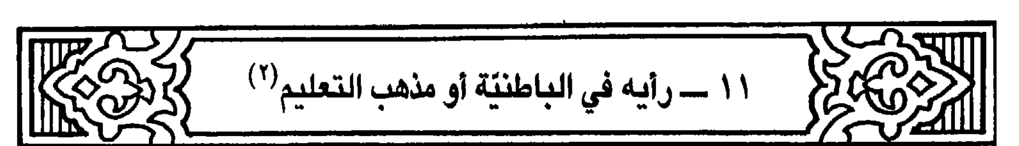
ـ **السياسيّات**: يرجع كلامهم فيها إلى المصالح الدنيويّة والإيالة السلطانيّة. وقد أخذوها من كلام الأنبياء وكتبهم ومن الحكم المأثورة عن السلف، ونسبوها إلى أنفسهم.

ـ **العلوم الأخلاقيّة**: يرجع كلام الفلاسفة فيها إلى صفات النفس وأخلاقها الزكيّة. وقد أخذوا هذا الكلام من الصوفيّة ومن كلام النبوّة ومزجوه بأباطيلهم توسّلاً إلى ترويج باطلهم. فتولّد من هذا المزج آفتان: آفة في حقّ القابل وآفة في حقّ الرادّ:

ـ **أما آفة الردّ** فخلاصتها أن قوماً من ضعفاء العقول، عندما سمعوا ذلك الكلام عن الفلاسفة أوّلاً، ظنّوا أنه باطل لأن قائله مبطل. وهم كمن يسمع من النصرانيّ قوله: «لا إله إلاّ الله، عيسى رسول الله» فينكره لأنه كلام النصارى. فهؤلاء يعرفون الحق بالرجال لا الرجال بالحقّ، وقد قال عليّ (رضي الله عنه): «لا تعرف الحقّ بالرجال بل إعرف الحق تعرف أهله». والعاقل يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال، شأن الصيرفيّ البارع الذي ينتزع الإبريز الخالص من الزيف والبهرج.

ـ **آفة القبول**: أما آفة القبول فإنها ناتجة عن مزج الفلاسفة كلامهم بكلام الأنبياء، كما يفعل إخوان الصفا، بغية استدراج ضعفاء العقول إلى أباطيلهم، فإذا قرأ هؤلاء في كتب الفلاسفة، بعض ما عرفوه من كلام النبوة والصوفيّة سارعوا إلى قبول أباطيلهم. ولأجل ذلك يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر»[١].

خلاصة القول: إن العلوم الفلسفيّة الصحيحة، وهي قائمة على الضروريات، لا علاقة لها بالدين (والغزالي يطلب الحقيقة الدينيّة)، وأما العلوم التي لها علاقة بالدين، فهي عندهم ممزوجة بالأخطاء الكثيرة، وهي ظنّ وتخمين، لأن الفلاسفة فيها «ما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق».



## ١١ ـ رأيه في الباطنيّة أو مذهب التعليم[٢]

ذكر الغزاليّ في هذا الفصل كيف انتشر مذهب أهل التعليم بين الناس بسبب عجز

(١) المنقذ، ص ٨٤.

(٢) مذهب أهل التعليم يعني الإسماعيليّة خاصّة وما نشأ عنها من فرق باطنية كثيرة.

خصومهم عن ردّ دعواهم في الحاجة إلى الإمام المعصوم. وذكّر أيضاً ببعض الكتب التي ألّفها في الردّ عليهم وأخصّها كتاب «المستظهري» الذي وضعه بناءً على أمر جازم ورده من الخليفة. وعنده أن التسليم بوجود الإمام المعصوم وبضرورة التعليم أمر لا بدّ منه. ولكن المعلّم المعصوم ليس سوى الرسول نفسه. فإن قيل: «هو ميت» قلنا وإمامكم غائب ولا فرق بين غيبته وموته. ثمّ إن الله تعالى قد أكمل التعليم على يد الرسول بدليل الآية: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾[1].

ويتابع الغزاليّ جدله الكلاميّ مع الباطنية على هذا النمط، فيتناول مفهوم الاجتهاد وقواعده ويذكر ما ألّف في ذلك من كتب ومراجع. وينتهي إلى القول في أهل التعليم: «والعجب أنّهم ضيّعوا عمرهم في طلب المعلّم، وفي التبجّج بالظفر به، ولم يتعلّموا منه شيئاً أصلاً»[2].

وواضح أن هذا الفصل عن الباطنيّة، لا يأتي منسجماً مع الخط العامّ الذي رسمه الغزاليّ لنفسه في سياق البحث عن الحقيقة على ضوء الضروريّات العقليّة. إنه فقط جدل كلاميّ لا إشارة فيه إلى قصّة الشك. وكأنه أضيف إلى كتاب المنقذ، دفعاً للتهمة التي ألصقها خصوم الغزاليّ به إثر تأليفه كتاب «المستظهري» بأنه يناصر الباطنية ويقوّي حجّتهم، وبأنه ما ردّ عليهم لولا أمر الخليفة الجازم. فكتب الغزالي ردّه مرّة جديدة، ليثبت أن موقفه من الباطنية لم يتغيّر سواء كتب بأمر من صاحب السلطة أو بدافع من نفسه.

## ١٢ ـ انتقاله إلى الصوفيّة

فرغ الغزاليّ من بحثه في الفِرَق الثلاث الأولى ولم يجد اليقين الدينيّ عند واحدة منها. فمن هؤلاء مَن ضلّ الطريق ومنهم مَن لم يفِ بالغرض. لم يبق أمامه سوى الفرقة الصوفيّة. وقد نظر الغزاليّ في طريقتهم فوجدها «تتمّ بعلم وعمل». وأما حاصل العلم، فهو دعوة إلى حياة الزهد والعبادة بقطع شهوات النفس والترفّع عن أخلاقها المذمومة. ومن الطبيعيّ أن يكون العلم من قراءة الكتب، أيسرَ من العمل. فابتدأ بمطالعة كتبهم،

(١) سورة المائدة، الآية ٤.

(٢) المنقذ، ص ٩٣.

وقد ذكر بعضها في المنقذ فإذا هي لمتصوفين معتدلين (مثل الجنيد والشبلي) أو متطرفين (كأبي يزيد البسطامي) من غير فرق. ولم تكن نتيجة هذه المطالعة سوى معرفة سلبيّة، لأن «أخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلّم بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات. وكم من الفرق بين أن تعلم حدّ الصحّة وحدّ الشِّبَع، وبين أن تكون صحيحاً وشبعان؟. . . كذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا»[1].

هكذا وجد الغزاليّ أن الصوفيّة «أرباب أحوال لا أصحاب أقوال»، ولم يبق شيء يُحصَّل بالعلم بل بالذوق والسلوك» فالنتيجة إذاً، بالقياس إلى معيار الضروريّات العقليّة، نتيجة سلبيّة تماماً: فلا فائدة من العقل وضروريّاته في الحكم على الطريقة الصوفيّة التي تهجر العقل أصلاً وتعتمد «الذوق والسلوك». ولا نعجب بعد هذا، إذا وقع الغزالي في مأزق جديد.

وفي رأينا أن اليأس من العلم العقلي النظريّ هو ما حمل الغزاليّ على إعادة النظر في ما بقي عنده من ركائز إيمانيّة كي يستطيع في ضوئها، الحكم على طريقة المتصوّفين وسلوكهم. وقد جمع الغزاليّ ركائز الإيمان في ثلاث هي «إيمان يقينيّ بالله تعالى وبالنبوّة وباليوم الآخِر». ولا تسَلْ كيف تمّ له هذا الإيمان، فالغزالي يتهرّب من الإجابة المباشرة فيقول إن هذه الأصول الثلاثة كانت قد رسخت في نفسه «لا بدليل معيّن محرّر بل بأسباب وتجارب وقرائن لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها»[2].

وإضافة إلى أصول الإيمان تيقّن الغزاليّ أيضاً من قواعد السلوك. فأسمعه يقول: «وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلّا بالتقوى، وكفّ النفس عن الهوى، وأن رأسَ ذلك كلّه قطعُ علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمّة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتمّ إلّا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق»[3].

فهل ثمّة فرق بعد، بين إيمان الغزاليّ وما تدعو إليه الصوفية؟ وبمَ كان الشكّ ولِمَ

---

(١) المنقذ، ص ٩٦ ـــ ٩٧.

(٢) المنقذ، ص ٩٧.

(٣) المنقذ، ص ٩٨.

البحث عن الفرقة الناجية عندما تكون هذه كلها معلومةً وراسخةً في النفس؟ أسئلة سنحاول الإجابة عنها بعد فراغنا ممّا قاله الغزاليّ في الصوفيّة.

أمّا الآن، فقد قارن الغزاليّ إيمانه بأحواله ورغباته فإذا هو «منغمس في العلائق» وقد أحدقت به من كلّ جانب. ثمّ التفت إلى أعماله، وأحسنها التدريس والتعليم، فألفاها علوماً «غير مهمّة ولا نافعة في طريق الآخرة». ثمّ تفحّص نيّته في التدريس، فإذا به مهتمّ بالجاه وانتشار الصيت لا بالعمل الخالص «لوجه الله تعالى».

إنّه لتناقض حادّ بين الإيمان من جهة وواقع الحياة من جهة ثانية. وهو تناقض أخاف الغزاليّ وأوقعه في تمزّق نفسيّ مرير: فهو موقنٌ من السقوط في جهنّم النار إذا لم يصلح الأحوال. وهو عاجز عن اتّخاذ القرار الجازم بترك ما حصل عليه بعد طول كدّ وعناء والرجوع مرّةً جديدة، إلى حياة الفقر والجوع. وقد كتب الغزاليّ في هذا الصراع النفسيّ واحدةً من أروع الصفحات وأكثرها أثراً في نفس الإنسان المؤمن. وممّا جاء فيها: «فصارت شهوات الدنيا تَجاذبُني بسلاسلها إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل! الرحيل! فلم يبقَ من العمر إلاّ قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل! فإن لم تستعدّ الآن للآخرة فمتى تستعدّ؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع؟ فعند ذلك تنبعث الداعية، وينجزم العزم على الهرب والفرار!»[1].

وقد علمنا من كلامنا على حياة الغزاليّ، كيف انصرف من بغداد إلى التصوّف بعد طول تردّد أوصله إلى المرض، غير أنه شفي بأدوية العبادة الصوفيّة ووجد اليقين والطمأنينة واختصر لنا في كتاب المنقذ ما ينبغي أن نعرفه من التصوّف.

## ١٣ ــ حاصل رأيه في الصوفيّة

لخّص الغزالي رأيه في الصوفيّة في كتاب المنقذ، بعد ما كان قد بسطه في كتب كثيرة لا سيّما كتاب إحياءعلوم الدين. فهو يقول في المنقذ: «علمت يقيناً أن الصوفيّة

---

(١) المنقذ، ص ٩٨.

هم السالكون لطريق الله تعالى خاصّة». فقد اهتدى إذاً إلى الفرقة الناجية! وهو يمتدح سِيَر المتصوفين وطرقهم وأخلاقهم ويتحدّى العقلاء والحكماء وعلماء الشَرع أن يجدوا عيباً واحداً عند الصوفيّة! بل كيف يمكن أن نعيبهم بشيء «وجميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوّة»؟

بل فلينظر المؤمن في طريقتهم: إنها تبدأ بطهارة القلب عن كلّ ما سوى الله، وتستمرّ في ذكر الله حتى الفناء فيه.

غير أن الأحوال التي ينتهي إليها المتصوّف، يضيق عنها «نطاق النطق» إذ «ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيّل معه طائفة الحلول وطائفة الاتّحاد، وطائفة الوصول، وكلّ ذلك خطأ. . . بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكـان مـا كـان ممـا لسـتُ أذكـره فظنّ خيراً ولا تسألْ عن الخبرِ!»

والذوق الصوفيّ وحده قادر على جعلنا ندرك حقيقة الدين والنبوّة. غير أن درجات المتصوّفين مهما بلغت، لا تتجاوز عتبة النبوّة لأن «كرامات الأولياء هي على التحقيق، بدايات الأنبياء. وكان ذلك أوّل حال رسول الله (صلعم) حين أقبل على جبل حراء، حيث كان يخلو فيه بربّه ويتعبّد، حتى قالت العرب: إن محمداً عشق ربّه»[1].

## ١٤ ــ مراحل الشك كما تبدو من خلال «المنقذ»

ينقسم الشكّ عند الغزاليّ، مرحلتين رئيسيّتين: الأولى: مرحلة شكّ غير منهجيّ، وبحث غير منتظم، وصفها الغزاليّ في أوّل كتابه عندما كان ينتقل من فرقة إلى فرقة حتى انحلّت عنه رابطة التقليد «على قرب عهدٍ بسنّ الصبا».

وقد رافقه هذا الاضطراب الفكريّ منذ إقامته في «نيسابور»[2] وحتى العام الثالث من إقامته في «بغداد».

---

(١) المنقذ، ص ١٠٣.

(٢) راجع في البداية المبكرة للشك: جميل صليبا وكامل عياد، مقدمة المنقذ من الضلال، ص ٤؛ ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٤٨؛ وتيسير شيخ الأرض، الغزالي، ص ٧.

والمرحلة الثانية تمتاز بمنهجيّتها الواضحة، وهي تبدأ بوضع معيار اليقين، وتنتهي باهتداء «الغزاليّ» بنور التصوّف، مروراً بتصاعد الشكّ حتى بالضروريّات، ثمّ بالبحث عن الحقّ عند الفرق الأربع. وكأنّ النهج الذي وضعه «الغزاليّ» لنفسه أكسبه قوّة انطلاق جديدة، إذ هو ساعده على التخلّص التامّ ممّا تبقّى في نفسه من رواسب التقليد، وجعله يُتقن طريقة البحث النظريّ الصحيح، فينظر في مناهج الفِرَق لا في تفاصيل آرائها.

## ١٥ ـ حقيقة شكّ «الغزالي» وتصوفه

أنكر بعضهم على «أبي حامد» حقيقة الشكّ وحقيقة التصوّف، وزعموا أنّ اعترافاته لا قيمة تاريخيّة لها، في حين رأى آخرون أنّه مرّ بفترة من الشكّ فَقَدَ معها حتى إيمانه بالدين الإسلاميّ! وأكّد غيرهم على بعض التناقضات التي وردت في رواية «المنقذ»، أو شدّدوا على الملابسات السياسيّة التي رافقت تنقّلاته من مكان إلى آخر. . . وعندنا أنّ إنكار الشكّ أو التصوّف على «أبي حامد» هو ضرب من المكابرة، وجحودٌ لا مبرّر له لكلام رجلٍ نشعر بصدقه وإخلاصه في جميع ما خلّف من آثار[١]؛ كما أنّ ادّعاء بعضهم أنه فقد إيمانه بالدين هو ادعاءٌ مبالغ فيه. وقد يمنع علينا فهم كتاب «المنقذ» نفسه فضلاً عن غيره، ويجعل «الغزاليّ» يعيش في الزندقة فترة من حياته![٢] وعندنا أنّ «الغزالي» تشكّك فعلاً، **ولكن يجب أن نحدِّد أسباب هذا الشكّ الحقيقيّة ومداه الفعليّ:**

ابتدأ «الغزاليّ» متصوّفاً وانتهى متصوّفاً، وكان بين هذين الطرفين شيء من التعثّر

(١) ما استطاع «الغزالي» أن يخلف الأثر الذي خلفه لولا إخلاصه، ونحن من رأي القائل: «لسنا نعلم فكرة انتشرت ولم يكن وراءها مؤمن لا يلين» (يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، طبعة ثانية، ص ٣٦).

(٢) هناك أيضاً من بالغ في المقارنة بين «الغزالي» و «ديكارت»، أو بينه وبين «اغسطينوس»، وهي مقارنات أغفلناها لعدم استنادها إلى أساس صحيح (انظر رأي «لويس غرديه و ج. قنواتي في كتابهما: فلسفة الفكر الدينيّ بين الإسلام والمسيحية، ج ١، ص ١١٩).

«في أذيال هذه الضلالات لشؤم أقران السوء وصحبتهم»[1]. رَبـي على العبادة والزهد، وكان يقينه أنّ الله تعالى جعل «الشرَّ كلّه في بيت وجعل مفتاحه حبَّ الدنيا، وجعل الخيرَ كلَّه في بيت وجعل مفتاحه الزهدَ فيها»[2]. غير أنّ تصوّفه لم يكن تواكلاً، فاضطّر إلى طلب المعاش، وكان سبيله إلى ذلك تحصيلُ العلوم العقليّة على ما بينها وبين التصوّف من تنافر. أقبلت عليه الدنيا على غير توقُّعٍ منه، فوُضع زهده على محكّ الشهوة. حاول التخلّص من التقليد الذي نشأ عليه «وهو التقليد الصوفيّ أوّلاً»، فراح يبحث عن حقيقة بديلة يطمئنّ إليها، ولا تمنع عليه زينة الدنيا في الوقت نفسه، فما وُفِّق إلى ذلك. عزّ عليه أن يتابع التعليم، وليس الباعث عليه سوى «طلب الجاه وانتشار الصيت» وقد أيقن أنّه مشرف على النار إن لم يشتغل بتلافي الأحوال، فكان الصِّراع بين دواعي الآخرة وشهوات الدنيا، وكان **رجوعه إلى التصوّف**.

شكُّ «الغزاليّ» كان شكّاً جزئيّاً: إنّه لم يتناول وجودَ الله، ولا صدْق الرسالة المحمّدية. **بحث في الفرق الإسلاميّة** عن الفرقة التي عناها الرسول عندما قال: «واحدة منها هي الناجية»، فلم يجدها إلاّ في ما نشأ عليه، أعني في التصوّف. لم يكن **التصوّف إذاً نتيجة للشكّ** ، كما قد يؤخذ من ظاهر «المنقذ»، بل **كان الشك نتيجة للنشأة الصوفيّة** وحصيلة صراعٍ بين الشهوة والإيمان. ومَن عنده شيءٌ من الإلمام بعلم النفس ويعرف مدى تأثير الشهوة على الأحكام العقليّة، يعرف أنّنا نسارع إلى تصديق ما نشتهي أن يكون، فنجعل من تخيُّلاتنا ومن أمنيّاتنا وقائع! وقد أكَّد «الغزاليّ» نفسه على هذه الحقيقة[3]، وحاول أن يقنع نفسه بعدم ضرورة الزهد للنجاة، وربّما اقتنع لفترة، غير أنّ أخيلة الشَهوة، وتلفيقات المتكلمين، وتخريجات الفقهاء، وتحكّمات الفلاسفة، تكشّفت عن فراغ هائل لا يملأه إلاّ العمل الصوفيّ. صدمته المفاجآت السياسيّة، فعرف

---

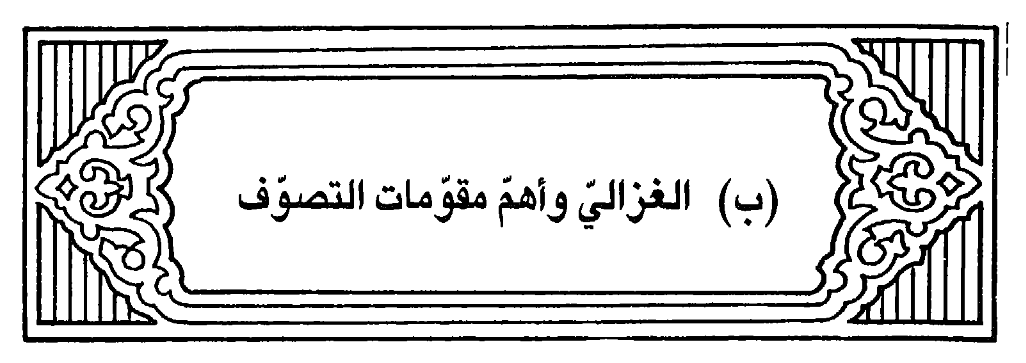
(١) الغزالي، جواهر القرآن، ص ٤٦.

(٢) قول أثر عن «الجنيد البغدادي»، نقله «أبو القاسم القشيري» في رسالته إلى أهل الصوفية.

(٣) كثيراً ما ترددت هذه الفكرة عند «الغزالي». نذكر على سبيل المثال لا الحصر: «المنقذ من الضلال»، ص ٧٥، و «تهافت الفلاسفة» في مقدماته. وهي أظهر ما تكون في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»، ص ٥٥ ــ ٥٦، في كلامه على المرتبة السادسة من مراتب التصديق، وهي عندة أحط المراتب.

عن كتب أباطيلَ بهرج الدنيا، فكان ذلك من جملة البواعث التي غلّبت حجّةَ المتصوّف على وساوس الشيطان. والتصوّف لا تثبت حقيقتُه بالأقوال بل بالأعمال، فوضَع «المنقذ» لكي يبيّن لنا أنْ ليس ثمةَ شيء من التقليد، ولا من أقاويل الفرق، يمكن أن يجعل القلب المتعطِّش إلى الحقّ يطمئنّ إلى مصيره. فكأنّه ما أراد إلاّ أن يقول: إن شئت الحقّ فاذهب إلى الحقّ مباشرةً، إنه الله الذي لا نصل إلى مشاهدته إلاّ بالتصوّف.

• • •



# (ب) الغزاليّ وأهمّ مقوّمات التصوّف

## ١ ــ مقدّمات عامّة في التصوّف

يُعرَّف التصوّف بأنه طريقة في العبادة، تقوم على الرياضات والمجاهدات والزهد والذكر والمحبّة الإلهيّة وقهر الجسد لإماتة الشهوة والانصراف بالكليّة إلى الله. ولذلك كان اسم التصوف مشتقّاً من لباس الصوف الذي ميز المتصوفين بفقرهم وتقشّفهم.

ويبدو أن التصوّف الإسلاميّ نشأ أصلاً من تطور الزهد الذي كان فاشياً في الصحابة والسلف والتابعين. إلاّ أن لفظ الزهد نفسه، «لم يطلق على أحد من المسلمين قبل العصر الثاني»[1] على ما ذَهَبَ إليه القشيري. وإلى ذلك فقد ذهب ابن خلدون إلى اعتبار الصوفيّة «من العلوم الشرعيّة الحادثة في الملّة... وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد في ما يُقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف»[2].

غير أن التصوّف الإسلاميّ تميّز من الزهد الأول بأمور كثيرة منها الظاهر ومنها الباطن:

فمن ناحية الظاهر بقي الزهد عملاً فرديّاً وممارسة كثيرة للصلاة والعبادات، وأصبح التصوّف عملاً جماعيّاً منظّماً في الخانقاوات يأخذه المريد عن شيخ مرشد.

ــ لم يتميّز الزهاد بلباسهم أو بأعمالهم الاجتماعيّة، وتميّز المتصوّفون بلباس الصوف وبحياة العزلة عن الناس.

(١) أبو القاسم القشيري: رسالة إلى أهل الصوفيّة ببلدان الإسلام، ص ٧٠.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس، فصل ١١.

ـ لم يلجأ الزهاد إلى غير الفرائض الشرعيّة وأكثروا منها، ولجأ المتصوفون إلى وسائل مختلفة سواء لإماتة الجسد أو للعبادة وأهمل بعضهم الفرائض الشرعيّة. وأما من ناحية الباطن:

ـ فليس للزاهد أمل في مشاهدة الله أو الفناء فيه في هذه الحياة الدنيا، وغاية المتصوف الوصول إلى المشاهدة والفناء.

ـ الزهد قائم على الخوف من العقاب والطمع بالثواب والتصوّف قائم على عبادة الله ومحبته لذاته فقط. قال الزاهد سفيان الثوريّ: «ما أطاق أحد العبادة ولا قوي عليها إلاّ بشدّة الخوف»! وقالت رابعة العدوية المتصوّفة: «إلهي، أعطِ الجنّة لأحبائك والنار لأعدائك أما أنا فحسبي أنت»!

ولا شك في أن التطوّر الكبير الذي حوّل الزهد إلى تصوّف، إنّما كان بتأثير العوامل الاجتماعيّة والسياسيّة المختلفة، ولكنه أيضاً، بتأثير العوامل الثقافيّة والدينيّة التي تمازجت في العالم الإسلاميّ آنذاك. فقدأخذ المتصوّفون الإسلاميّون عن التصوّف المسيحيّ والهنديّ وعن حكماء الفرس والغنوصيّين والأفلاطونيّين المحدثين، فاختلطت عندهم بعض الأحيان الشعوذات[1] بالعبادات وأتوا بنظريات أبعد ما تكون عن العقيدة الإسلاميّة بالرغم من ادعائهم الإسلام. فمن نظرياتهم المتطرّفة:

ـ **الحلول**: وهو القول بأن الله حالّ في المتصوف. اشتهر به الحلاّج وقتل بسببه. وكان من شطحاته أقوال كهذه: «ما في الجبّة إلاّ الله».

وقوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا    نحن روحان حلَلْنا بدنا!

ـ **الاتحاد**: وهو الاعتقاد بذوبان الذات الصوفيّة في الذات الإلهيّة بحيث يصبح المتصوف هو الله والله هو المتصوّف من غير فرق. فاسمع ابن الفارض يقول في تائيّته الكبرى:

---

(١) من شعوذاتهم: الرقص على المسامير وابتلاع قطع الزجاج وضرب الجسد بآلات حادّة وتناول المسكرات للدخول في حال الفناء...

فإن دُعِيَتْ كنتُ المجيبَ وإن أكنْ مناديً أجابتْ من دعائي ولبّتِ

وأيضاً:

وبي موقفي لا بل إليّ توجّهي كذاك صلاتي لي ومني كعبتي

ـ **وحدة الوجود**: وهي أيضاً أكثر تطرّفاً. اشتهر بها ابن عربي ومؤدّاها أنْ «لا موجود إلاّ الله» إذ «هو الأوّل والآخِر والظاهر والباطن»! ولما كان الله واحداً فالوجود كله واحد وكل شيء هو صورة من صور الوحدة الإلهيّة. والإنسان، بمعرفته الله، سبب لوجود الله بمقدار ما هو الله سبب لوجود الإنسان. قال ابن عربي:

ويحمَدني وأحمَده ويعبُدني وأعبُده
لذاك الحقُّ أوجدني فأعرفه فأُوجده

والمتطرّفون من المتصوفين حرّروا أنفسهم من الفرائض الدينيّة التي أطلقوا عليها اسم «الشريعة» واكتفوا «بالحقيقة» أي العبادة القلبيّة. واعتبروا الأديان جميعاً أشكالاً مختلفة للمحبّة الإلهيّة. قال جلال الدين الرومي مخاطباً الله:

انظر إلى العمامة أحكمتها فوق رأسي.
بل انظر إلى زنّار زاردشَتَ حول خصري.
أحمل الزنار وأحمل المخلاة لا بل أحمل النور
فلا تنءَ عنّي لا تنءَ عنّي.
مسلمٌ أنا، ولكنّي مسيحيّ وبرهميّ وزاردَشْتيّ.
توكّلتُ عليكَ أيّها الحقّ الأعلى
فلا تنءَ عنّي لا تنءَ عنّي.
ليس لي سوى معبدٍ واحدٍ:
مسجداً أو كنيسةً أو بيت أصنام.
وجهك الكريم فيه غاية نعمتي.
فلا تنءَ عنّي لا تنءَ عنّي.

وقال محي الدين بن عربي:

فقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة ... فمرعىً لغزلانٍ وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لنيرانٍ وكعبة طائفٍ ... وألواح توراة ومصحف قرآنِ
أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ... ركائبه فالحبّ ديني وإيماني!

فأين يقع تصوّف الغزاليّ في هذا كلّه؟

## ٢ ــ ميزة تصوّف «الغزالي»

بدأ التصوّف عند «أبي حامد» نوعاً من الزهد ومن خوف الله تعالى على ما تقتضيه التربية الدينيّة، وانتهى **تصوّفاً معتدلاً** يقبله مذهب السنّة والسلف لأنّه لا يؤمن بالاتّحاد بالله، ولا يجيز شعوذات المتطرّفين، وإنّما يدعو إلى تنقية القلب بالعبادة الخالصة كما علّمنا إيّاها الأنبياء. و «الغزالي»، إذا أشاد بعلوم المتصوّفين وبأخلاقهم، «فلأنّ جميع حركاتهم وسكناتهم... مستمدّة من نور مشكاة النبوّة»[1]. وهو يحذّر من المبالغة في ادّعاء الكرامات، ويهاجم غلاة الصوفيّة فيقول: **ينبغي لك ألاّ تغترّ بالشطح وطامّات الصوفيّة، لأنّ سلوك هذا الطريق يكون بالمجاهدة وقطع شهوة النفس... لا بالطامّات والترّهات»**[2]. غير أنّه يوافق جملة المتصوّفين على مقاماتهم وأحوالهم فيتحدّث طويلا عن التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكّل، والرضا... ويحاول أن يوضح طرفاً من أحوالهم، كالمراقبة، والقرب، والأنس، والرجاء، والخوف، والشوق، والمحبّة، والمشاهدة، واليقين، والوَجْد، والفناء، وما أشبهها[3]؛ كما وافقهم على ضرورة الانصراف الكلّيّ إلى الله تعالى، وضرورة اللجوء إلى شيخ مرشد يرجع علمه إلى الرسول، يأخذ المريد عنه أسرار الحكمة[4]. ونحن نريد أن نوجز الآن رأي «أبي حامد»

---

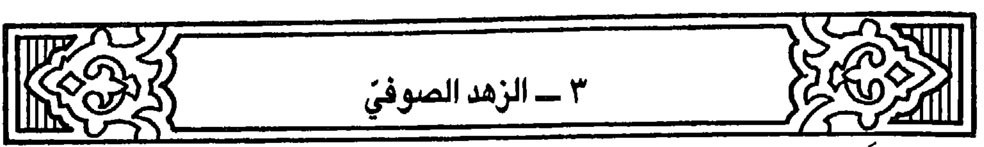
(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٠١.

(٢) الغزالي، أيها الولد، ص ٢٧.

(٣) فصّل هذه المقامات والأحوال في كتاب «إحياء علوم الدين»، ج ٤، وتجدها أيضاً في «روضة الطالبين» وفي مصنّفات أخرى.

(٤) انظر: الغزالي، أيها الولد، ص ٩ و ٣٧ و ٣٩.

في أهمّ مقوّمات التصوّف: من زهد، وذكر، ومحبّة، وفناء، وما ينتج عن الإلهام الصوفيّ من علم وفضيلة.



## ٣ ــ الزهد الصوفيّ

حلَّل «الغزالي» في كتاب «الإحياء» حقيقة الزهد وبواعثه، فإذا هو مقام شريف من مقامات السالكين ينتظم «من علم وحال وعمل كسائر المقامات الصوفيّة». والزهد، من الناحية النفسيّة، هو عبارة عن انصراف الرغبة عن شيء إلى ما هو خيرٌ منه، فحال الزاهد، «بالإضافة إلى المعدول عنه، يسمّى زهداً، وبالإضافة إلى المعدول إليه، يسمّى رغبةً وحبّاً». غير أنّ الذي يترك المحظورات لا يسمَّى زاهداً، لأنّ الزهدَ في الحلال فقط هو الفضيلة. وعلى ذلك يُعرَّف الزهد الحقيقيّ بأنّه «رغبة عن الدنيا عدولاً إلى الآخرة، وعن غير الله تعالى عدولاً إلى الله تعالى، وهي الدرجة العليا... والزاهد: مَن أتتْه الدنيا راغمة صفواً عفواً ، وهو قادرٌ على التنعّم بها من غير نقصانِ جاهٍ وقبحِ اسمٍ ولا فوات حظّ للنفس، فتركها خوفاً من أن يأنس بها ، فيكون آنساً بغير الله محبّاً لما سوى الله، ويكون مشركاً في حبّ الله تعالى غيره»[1] . وهكذا يتبيّن أنّ الزهد الصوفيّ يقتضي حياة خلوة وعزلة، وذلك في سبيل محبّة الله والتقرّب منه. وقد مارس «الغزاليّ» حياة الزهد، فكان زهده نوعاً من حياة الفقر والتقشّف في أوّل أمره، وهو فقرٌ فرضته عليه ظروفُ نشأته الأولى؛ ثمّ مارس الزهد الصوفيّ بمعناه الدقيق بعد انصرافه من «بغداد»، وذلك بعدما أقبلت عليه الدنيا فزهدَ فيها ورغب عنها إلى الله تعالى.

## ٤ ــ الذكر الإلهيّ

وليست الخلوة الصوفيّة التي يعيشها السالك مقصودة لذاتها، وإنّما القصد منها أن يكون شغله بذكر الله فقط . وقد شدّد «الغزاليّ» على هذا المعنى قال: «أوّل مبادي السالك أن يُكثِر الذكرَ بقلبه ولسانه بقوّة... حتى يسكت لسانه ويبقى قلبه ذاكراً يقول الله... الله... ثمّ يسكن قلبه... ويتجلّى الحقّ على قلبه، فيضطرب عند ذلك

---

(١) الغزالي، أحياء علوم الدين، ج ٤، كتاب الفقر والزهد، ص ١٩٧.

ويندهش، ويغلب عليه السُكرُ وحالةُ الإجلال والتعظيم، فلا يبقى فيه متّسَع لغير مطلوبه الأعظم»[١]. فكأنّ الذكر مفتاح أبواب السماء، وهو الذي يجعل الله يذكر الإنسان ويجتذبه إليه بمحبّته. فبالذكر يعرّض المحبُّ نفسه لنسمات الرحمة الإلهيّة، ولا يبقى عليه إلاّ أن ينتظر ما يفتح الله به عليه، كما فعل الله بأوليائه وأنبيائه.

## ٥ ــ المحبّة الإلهيّة وما ينتج عنها من وجد وفناء

إنّ ذكر الله تعالى هو استمطارٌ لنعمته، وهذه النعمة تتجلّى أوّلاً للقلب الصوفيّ في شعور عارم بالمحبّة الإلهيّة، «ومحبة الله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات»[٢]. فما بعد إدراك المحبّة مقام إلاّ وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها، ولا قبل المحبّة مقام إلاّ وهو مقدّمة من مقدّماتها. والحبّ الحقيقيّ هو الذي يتعلّق بالمحبوب لذاته لا لحظّ آخر، وهو وحدَه يوثق بدوامه. وقد بيّن «الغزالي»، عن طريق العقل، أنّ الله وحدَه يستحقّ المحبّة، إذ فيه تجتمع أسباب المحبّة كلّها، من إعطائنا الوجودَ، إلى كونه الجمال المطلق. والجمال محبوب لذاته بالطبع والغريزة. غير أنّ سرّ الجمال الباطن لا يدركه إلاّ أرباب القلوب. ولكن، إذا تحقّقت المحبّة بالعبادة، وجب قَبضُ عنان القلم ومراقبة مزالق اللسان، لأنّ الناس تحزّبوا في هذا الموضع «إلى قاصرين مالوا إلى التشبيه الظاهر، وإلى غالين مسرفين جاوزوا حدّ المناسبة إلى الاتّحاد وقالوا بالحلول، حتى قال بعضهم: أنا الحقّ... وأمّا الذين انكشف لهم استحالة التشبيه والتمثيل، واستحالة الاتّحاد والحلول، واتضح لهم مع ذلك حقيقة السرّ، فهم الأقلّون»[٣]. والمحبّة تستدعي القرب وتدفع إلى لقاء الحبيب بطريق الكشف والمشاهدة، «فإنّ المحبّ لا يثقل عليه السفر عن وطنه إلى مستقرّ محبوبه ليتنعّمَ بمشاهدته»[٤]. فالمحبّة ميراث التوحيد والمعرفة، بل هي عين القلب، مثلما أنّ البصر

---

(١) الغزالي، روضة الطالبين، الباب الثالث، فصل ١.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، كتاب المحبّة والشوق، ص ٢٦٣.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، كتاب المحبّة والشوق، ص ٢٧٥ ــ ٢٧٦.

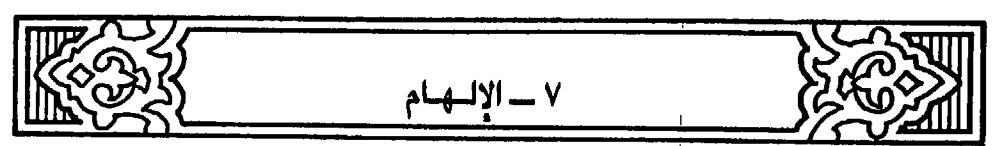
(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، كتاب المحبّة والشوق. انظر أيضاً: الغزالي، روضة الطالبين، الباب السابع.

هو عين الجسد، والمنطق هو عين العقل. «وبمقدار حبّ المرء لربّه يكون علمه بأسرار القدَر لأنّ الحبّ أُسْطُرْلاب[1] أسرار السماء، وهو الكحل الذي تكتحل به عين القلب فينجلي بصرها»[2].

## ٦ ــ الوجد والفناء

وإذا تحقَّق الحبّ أورث حال الوجد الصوفيّ الذي يؤدّي إلى فناء العارف عن ذاته في محبوبه الإلهيّ. وحقيقة الفناء في الظاهر هي «تلاشي الأجسام والأعراض وذهابها بالكليّة... إذا لم يبقَ في القلب التفاتٌ إلى غير الله تعالى، لدوام الشغل به. وقد عُبِّر عن هذه الحالة بالبقاء مع الله بالله»[3]. وعند هذه الحالة لا يبقى إلاّ أن يقال: من ذاق عرف. فإنَّ المتصوّف يصادف في قلبه، حالَ الكشف، فرحاً يكاد يطير به، ويتعجّب من نفسه لاحتماله. وهذا ممّا لا يدرك إلاّ بالذوق، والحكايةُ فيه قليلة الجدوى. وإذا حصلت المشاهدة الصوفيّة «انمحقت الهموم والشهوات كلّها، وصار القلب مستغرقاً في النعيم، فلو أُلقي في النار لم يحسَّ بها... ولو عُرض عليه نعيم الجنّة لم يلتفت إليه لكمال نعيمه، وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية»[4]. إنّها الحالة التي نصح «الغزاليّ» الواصلين إليها بألاّ يزيدوا فيها على القول:

وكان ما كان ممّا لست أذكرهُ ... فظنَّ خيراً ولا تسألْ عن الخبرِ



## ٧ ــ الإلـهـام

الإلهام الصوفيّ هو ذوق وكشف. وقد عرَّف «الغزاليّ» الذوق بأنّه «كالمشاهدة والأخذ باليد»[5]. وأضاف أنّه لا يوجد إلاّ في طريق الصوفيّة. وهو نفسه هذا الذوق

---

(١) أسطرلاب: آلة يقيس بها الفلكيّون ارتفاع الكواكب.

(٢) نيكولسن، في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه، ترجمة أبي العلاء عفيفي، ص ٩٤.

(٣) الغزالي، روضة الطالبين، الباب السابع.

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، كتاب المحبّة والشوق، ٢٧٩ ــ ٢٨٠.

(٥) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٠٩.

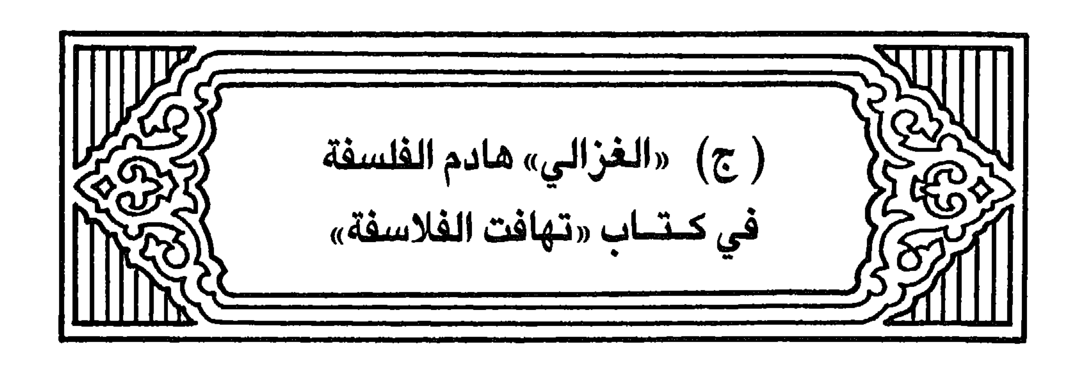
الذي وصفه بأنّه نور قذفه الله في صدره فأخرجه من ظلمات الشكّ؛ ثمّ أوضح معناه بالرجوع إلى الحديث القائل: «إنّ الله تعالى خلق الخلق في ظلمة، ثمّ رشّ عليهم من نوره»، فصار الإلهام الصوفيّ أساس كلّ معرفة عقليّة لأنّه أساس الضروريّات، وهو مفتاح العلوم الدينيّة، إذ عنه ينبغي أن يُطلب الكشف، وبه تُعرف حقيقة النبوّة. وأمّا الذي لم يُرزق ذوقاً صوفيّاً «فليس يدرك من حقيقة النبوّة إلاّ الاسم»، لأنّه يكتفي بمدارك العقل، وهو لا يعلم أنّ «وراء العقل طوراً آخر، تنفتح فيه عين أخرى يُبصر بها الغيب... وأموراً أخرى العقل معزول عنها»[1]. وما هذا الطور الآخر سوى الإلهام الصوفيّ الذي هو ثمرة الزهد والمحبّة.

وقد جعل الغزالي المعرفة الإنسانيّة بأمور الدين على ثلاث درجات. قال: «والتحقيق بالبرهان **علم**، وملابسة عين تلك الحالة **ذوق** والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن **إيمان**»[2] والإيمان أدناها والعلم أوسطها والذوق أعلاها وهو الإلهام في الحقيقة، وليس فوقه إلاّ الوحي الذي خُصّ به الأنبياء.

• • •

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال ص ١٠٦.

(٢) المنقذ من الضلال، ص ١٠٣.



# (ج) «الغزالي» هادم الفلسفة في كـتـاب «تهافت الفلاسفة»

## ١ ـــ أسباب وضع الكتاب وأغراضه

أكبّ «الغزالي» وهو في «بغداد» مدّة سنتين على دراسة المذاهب الفلسفيّة، ثمَّ وضع إثر ذلك كتاب «مقاصد الفلاسفة» الذي وصفه بأنّه مقدِّمة للردِّ عليهم، لأنّ «ردّ مذهب قبل فهمه والاطّلاع على كنهه رميٌ في عماية»[١]. فكأنّه قرّر أن يجمع في كتاب واحد ما تبعثر من براهينهم في كتب، وكانت غايته من ذلك أن يعيد تقويم هذه البراهين بعد إعطائها ما تستحقّ من العناية، وصياغتها بما يجب من الدقّة. وكانت نتيجة إنعام النظر، ما نجده من ردودٍ على الفلاسفة في كتاب «التهافت» **الذي يبدو تجربة حاسمة لوضع البراهين الفلسفيّة على محكّ النقد المنطقيِّ الصحيح، وتقويمها بمعيار العلم الثابت**. وقد سَلَكَ «الغزاليّ» إلى ذلك سبيل برهان الخُلْف، **فأظهر عجز العقل عن قضايا الغيبيات، وقرّر أنّ الحكم فيها راجع للشريعة**. وفي هذا المعنى يقول: «أمّا البحث عن كيفيّة صدور الفعل عن الله بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمع»[٢].

وقد ظهر غرض الدفاع عن الشريعة واضحاً في مقدِّمة الكتاب، حيث وصف الفلاسفة بأنّهم جماعة «استحقروا شعائر الدين ووظائف العبادات»، فكان هذا التهاون باعثاً للردّ عليهم وإظهار التناقض في أقوالهم. غير أنّ «أبا حامد» اهتمّ بعض الأحيان بالناحية الجدليّة الفلسفيّة أكثر من اهتمامه بالناحية الدينيّة التقليديّة، فقاده الجدل الفلسفيّ إلى التضحية ببعض المُسَلَّمات التقليديّة في سبيل الحفاظ على تماسك الفكرة

(١) الغرالي، المنقذ من الضلال، ص ٦٩.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٣٢.

النقديّة وسلامتها[1].

وكتاب «التهافت»، من وجهة النظر الفلسفيّة، **سلبيّ في منحاه وأسلوبه، وسلبيّ في أغراضه؛ إنّه كتاب هدم لا كتاب بناء.** وقد أكّد «الغزاليّ» نفسه على هذه الفكرة حيث قال: «ليُعْلَمْ أنّ المقصود.. بيانُ وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلاّ دخولَ مُطالِب مُنكِر لا دخولَ مدّعٍ مُثبت... ولا أنتهض ذابّاً عن مذهب مخصوص»[2].

وقد وضع «الغزالي» توطئة لكتابه قسمها أربع مقدّمات، أوضح فيها رأيه في أسباب كفر الفلاسفة وضلالهم، ثمّ بيّن ما يمكن أن يجادَلوا فيه، وما لا يجب أن يجادَلوا فيه، كما أشار إلى حيلهم في استدراج ضعفاء العقول، وانتهى إلى ذكر المسائل العشرين التي يناقش الفلاسفة فيها. وأمّا أسباب كفر الفلاسفة الإسلاميّين فقد حصرها بتأثّرهم باليونانيّين وتقليدهم إيّاهم، إذ سيطرت على عقولهم الضعيفة تلك الأسماءُ الهائلة كـ «سقراط» و« بقراط» و «أفلاطون» و« أرسطاطاليس» وأمثالهم. وأمّا ما يمكن أن يجادَلوا فيه فليست هي علومهم الرياضيّة ولا المنطقيّة، ولا هي تسميتهم الله بجوهر أو ما شابه ذلك، بل هو «ما يتعلّق النزاع فيه بأصلٍ من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان، وقد أنكروا جميع ذلك»[3].

وأسلوب «الغزاليّ» في كتابه كلّه أسلوب لاذع في نقده، عميق في تهكّمه، دقيق في إشاراته وأمثلته. وقد تعمّد محاربة الفلاسفة بسلاحهم، فصبّ عباراته بقوالب أهل المنطق وناظرهم بلغتهم. وهذه المناظرة تنقسم في معظم القضايا ثَلاثَة أقسام: فهو **يوضح القضيّة بأفضل ممّا ورد على لسان الفلاسفة، ثمّ يُظهر وجه التناقض في أقوالهم،**

---

(١) راجع في هذا المعنى: جميل صليبا وكامل عياد، مقدّمة المنقذ من الضلال، ص ١٥، ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٦٧. والحقّ أنّ «الغزاليّ» أنكر صفة الفعل عن الفاعل القديم، مع تسليمه بأنّ العلّة والمعلول يمكن أن يكونا قديمين معاً (راجع: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٧).

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٥.

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٥.

ثمّ يأتي بفرضيّة جديدة موافقة للدين وغير مناقضة للعقل[1]؛ فيجعلنا ملزمين على أن نختار، إمّا نظريّة الفلاسفة، وهي غير قائمة على برهان قاطع ولا هي موافقة للشريعة، وإمّا فرضيّته الجديدة، وهي غير مناقضة للعقل ولا مخالفة للشريعة. وواضح أنّ العاقل يختار الثانية ويترك الأولى. وسنوسّع الكلام على مسألة قدم العالم، وهي المسألة الأولى التي كفّرهم فيها، ثمّ على مسألتين من المسائل التي بدّعهم فيها، وبعد ذلك نكتفي بالإشارة إلى سائر مسائل الكتاب.

## ٢ ـ مسألة قدم العالم:
## آراء الفلاسفة وردود «الغزالي» عليها

إنّها المسألة الأولى والأهمّ من مسائل الكتاب جميعها. وقد أشار «الغزاليّ» إلى أنّ أدلّة الفلاسفة على قدم العالم تنحصر في ثلاثة، ولكنّه وسّع أربعة نحاول إياضحها مع ردوده عليها.

يُختصر **دليل الفلاسفة الأول** بقولهم: **«يستحيل صدور حادث عن قديم مطلق»**. وبيانه أنّ الكائن القديم، متى فُرض موجوداً، فرض ثابتاً وكاملاً، فإذا لم يصدر عنه العالم فذلك لعدم وجود مرجّح[2] رجّح وجودَ العالم عل عدم وجوده، فإذا تجدّد مرجّح انتقل السؤال إليه: لِمَ وُجد الآنَ ولَمْ يوجد قبلُ؟ «وبالجملة، فأحوال القديم، إذا كانت متشابهة، فإمّا أن لا يوجد عنه شيء قطُّ، وإمّا أن يوجد (ذلك الشيء) على الدوام[3]. فأمّا أن يتميّز حالُ الترك عن حال الشرع فذلك محال»[4]. فحاصل هذا الدليل يعود إذاً إلى إحالة صدورِ وجودِ محدَث عن الله من غير أن يتبدّل شيء من أحوال الله.

وقد رأى «أبو حامد» أنّ هذه الإحالة ليست إلاّ وهماً، بدليل إمكانيّة افتراض

---

(١) مسألة قدم العالم: آراء الفلاسفة. وورود «الغزالي» عليها.

(٢) يعنون بالمرجّح: السبب الكافي.

(٣) على الدوام: أزلاً وأبداً.

(٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٧؛ والمقصود بحال الترك. امتناع الله عن الخلق، وبحال الشرع: شروعه به، وهذا يفترض تجدداً في الله، وهو محال.

نقيضها. وما حجّة الفلاسفة علينا إذا نحن قلنا: «**إنّ العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت** وجوده في الوقت الذي وُجد فيه.. وإنّ الوجودَ قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك.. فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له؟»[1]. وأمّا التسليم بإرادة الله المطلَقة فأمر لا بدّ منه، إذ لِمَ اختصّت نقطتان في كرة الفلك بأنّهما قطباه دون غيرهما؟ ولِمَ اختصّت دورات الفلك باتّجاهٍ دون آخر على الرغم من المساواة بين الاتّجاهات الممكنة وهي غير متناهية؟.. بمثل هذا نردّ على القائلين: لِمَ خلق الله العالم في هذا الوقت دون وقت آخر! ثمّ إذا نحن عدنا إلى صميم الدليل الفلسفيّ، وهو قولهم «يستحيل صدور حادث عن قديم مطلق»، تبيّن لنا أنّ **هذا القول ليس نتيجة لقياس برهانيّ، ولا هو من الضروريّات العقليّة وإنّما هو مجرّد ظنٍّ وتخمين** لم يتمسّك به الفلاسفة الإسلاميّون إلاّ بسبب تقليدهم الأعمى للفلاسفة اليونانيّين.

وأمّا **دليل الفلاسفة الثاني** فهو يعتمد فكرة الزمان القديم. فهم يقولون: **إمّا أن يتقدّم الله العالَم بالزمان، وإمّا بالذات**. أمّا التقدّم بالزمان فيفترض مدّة انقضت قبل وجود العالم، والمدّة الزمانيّة تفترض وجود الحركة، والحركة تفترض وجود العالم. **فيكون العالم موجوداً قبل أن يوجد، وهذا القول خلفٌ**. فتعيَّن أنّ تقدُّم الله على العالم **هو تقدّم بالذات لا بالزمان**، وذلك «مثل تقدّم حركة الشخص على حركة الظلّ»[2]. وهذا لا يتضمّن بُعْداً زمانياً بين وجود العلّة ووجود المعلول. **فاتّضح أنّ الله قديم، والعالم قديم أيضاً**.

**وقد بيّن «أبو حامد»** أنّ هذا الدّليل الثاني يعتمد أيضاً على الوهم. **فقولنا بحدوث العالم يعني أيضاً حدوثَ الزمان**. ونعني بتقدُّم الله على العالم «انفرادَه بالوجود فقط... وليس من ضرورة ذلك تقديرُ شيء ثالث، وإن كان الوهمُ لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات إلى أغاليط الأوهام». ثمّ وسَّع «الغزاليّ» ردّه هذا، فبيّن كيف أنّ الفلاسفة أسكتوا الوهم في مسألة المكان، وقرّروا أنّ المكان متناهٍ وليس وراءه لا خلاء ولا ملأ، ثمّ

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٧. لاحظ كيف أنّ «الغزالي» يقدّم افتراضاً لا برهاناً، ولكنه يتحدى الفلاسفة أن يجدوا تناقضاً في هذا الافتراض.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٤.

انساقوا وراء الوهم في مسألة الزمان. **والحقّ أن الزمان كالمكان بُعْدٌ من أبعاد الأجسام المتحرِّكة.**

وأمّا **دليل الفلاسفة الثالث** فهو قائم على فكرة الإمكان الأزليّ، فهم يضعون أنّ العالم ممكن الوجود أزلاً، «وأنّ الممكن على وفق الإمكان»[1]، فالعالم موجودٌ أزلاً.

**واعتراض «الغزالي»** على هذا الدليل هو أنّ فكرة الإمكان الأزليّ لا يلزم عنها وجودُ العالم وجوداً أزليّاً. لأنّنا نستطيع أن نقدّر في الوهم وجود عالم أكبر من هذا أو أصغر... فكلّ ذلك ممكن، غير أنّ المتعيِّن هو مقدار محدود دون غيره. وهكذا تقدير وجودٍ قبل هذا الوجود شيءٌ ممكن، غير أنّ المتعيِّن هو هذا الوجود المحدود في الزمان وفي المكان.

وأخيراً، **قالوا في الدليل الرابع** إنّ المُحدَث لا يستغني عن المادّة التي يحدث فيها، لأنّ المحدَث بالحقيقة هو صورة الشيء، وأمّا المادّة فهي موضوع الإحداث، وهي واحدة قديمة تتعاقب الصور عليها. **وعند «الغزالي»** أنّ هذا الدليل الأخير قائم على صورة منطقيّة مجرّدة: فتقدير الإمكان أو الامتناع هو من القضايا الذهنيّة التي لا تستوجب وجود مادّة بالفعل. ثمّ أليست النفس الإنسانيّة حادثة في رأي «ابن سينا»، وهي قبل حدوثها ممكنة الوجود من غير أن تضاف إلى مادّة! فالفلاسفة يجعلون الإمكان مضافاً إلى مادّة إذا ناسبت هذه الإضافة نظريّاتهم، وينكرون ذلك عندما لا يكون القول به مناسباً هذه النظريّات!

## ٣ ــ مسألة روحانيّة النفس:
## بعض البراهين الفلسفيّة وردود «الغزالي» عليها

وجّه «الغزالي» كلامه في هذه المسألة إلى «ابن سينا» خاصّة، لأنّ «الشيخ الرئيس» هو أكثر من اعتنى بدراسة النفس وبالبرهنة على روحانيّتها وخلودها. وقد نبّه «أبو حامد» إلى أنّ المقصود من الانتقاد ليس إنكار الروحانيّة، وهي ثابتة شرعاً، وإنّما المقصود أن

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٨.

نبيّن عجزَ الفلاسفة عن البرهان، وهذا العجز لم يكن ليستأهل التبديع لو أنّ الفلاسفة لم يدّعوا الاستغناء عن الشريعة في هذه المسألة[1]. ولنبحث بعض أدلّتهم:

قال «ابن سينا» إنّ النفس الناطقة تدرك المعاني الكليّة غير المنقسمة، فلو كانت هذه المعاني حالّة في جسم وجب أن تنقسم بانقسام هذا الجسم. واعتراض «الغزاليّ» على هذا الدليل هو أنّه لا يقوم على مقدّمة ثابتة: فليس من الممتنع أن يوجد جسم غير منقسم كما زعم الذرّيُّون وبعض أتباعهم. وفضلاً عن ذلك، إنّ ارتباط الكليّات بالنفس يمكن أن يكون غير ارتباط الألوان بالجسم، ولذلك فهي لا تنقسم ولو انقسم موضعها. أخيراً، ألم يقل «ابن سينا» إنّ القوّة الواهمة تدرك المعاني غير المنقسمة، وهي عنده قوّة حيوانيّة مرتبطة بالجسم؟! فهذا البرهان «ممّا يقوّي الظنّ ويغلّبه»[2]، ولكنّه لا يفيد علماً يقينياً.

وفي دليل ثانٍ وضع الفلاسفة أنّ كلّ إدراك حصل بآلة جسميّة وقع فيه التمييز بين المدرِك والمدرَك، والعقل يدرك ذاته من غير تمييز، فالعقل لا يدرك ذاته بآلة جسميّة، وليس هو جسماً[3].

وهذا أيضاً دليل ناقص في رأي «الغزاليّ»، لأنّنا نعرف أنّ التمييز حاصل في إدراكات الحواسّ الظاهرة، ولكنّنا لا نعرف ما يجري في الحسّ الباطن. فحاصل ما نستطيع أن نقطع به هو أنّ إدراك الذات ذاتَها لا يحصل بآلة جسميّة ظاهرة، ولكن، هل يحصل بآلة جسميّة باطنة؟

وفي دليل ثالث أنّ أجزاء الجسم تنحلّ بمرور الزمن وتتبدّل بالاغتذاء، وأمّا الإنسان فباقٍ هو ذاته، فذات الإنسان مختلفة عن البدن وأجزائه.

وقد أجاب «أبو حامد»: «إنّ هذا يُنتقض بالبهيمة والشجرة»[4]، فهما أيضاً من

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٧١.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٧٣.

(٣) لم يوسّع «الغزاليّ» هنا فكرة «ابن سينا»، وإنّما يمكن مقارنة ما أورده ملخّصاً بكلام «ابن سينا» في كتاب النجاة» قسم الطبيعيّات، مقالة ٤، الفصول ١ و ٢ و ٣ و ٤.

(٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٧٧. والملاحظ أنّ «ابن رشد» سيوافق «الغزالي» على هذا الاعتراض فحسب. (راجع: ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٣١).

الكائنات التي تغتذي وتتبدّل أجزاؤها، وهذا لا يمنع استمرارها في الوجود! ثمّ هل عرف «ابن سينا» أنّ أجزاء الجسم كلّها تغيّرت، أم عرف فقط أنّ بعضها تغيّر؟ فالدليل مبنيّ على استقراء ناقص.

## ٤ ــ مسألة السببيّة الطبيعيّة

وضع الفلاسفة أنّ «الاقتران المشاهَد في الوجود بين الأسباب والمسبَّبات اقترانُ تلازمٍ بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجادُ السبب دون المسبَّب، ولا وجود المسبَّب دون السبب»[١]. فالطبيعية تخضع لنظام دقيق ثابت بحيث يمتنع خرق هذا النظام، إلاّ إذا تغيّر مبدأ النظام أعني السبب الأوّل، وهذا محال.

وقد نظر «أبو حامد» في هذه المسألة من الزاوية الدينيّة لا العلميّة، وذلك لأجل «إثبات المعجزات، ولأمر آخر وهو نصرةُ ما أجمع عليه المسلمون من أنّ الله تعالى قادر على كلّ شيء»[٢]. ولذلك قال: «إنّ الاقتران بينَ ما يُعتقَد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبَّباً، ليس ضروريّاً عندنا»[٣]. فنحن نشاهد تعاقُب حادثة على أخرى: كالرِّيّ والشرب، والأكل والشبع... فنسمّي الأوّل سبباً والثاني مسبَّباً. غير أنّ **ما يحصل مع الشيء لا يدلّ على أنّه حصل به**، وما حصل حتى الآن لا يدلّ على أنّه واجب دائماً وأنّه لا يُتصوَّر غيرُه. فالقول بالسببيّة الضروريّة ليس مبنيّاً على استقراء صحيح، فضلاً عن كونه بنسب الفعل إلى الأشياء التي لا إرادة لها، **وما لا إرادة له لا فعل له بالحقيقة**. وليست الإرادة الإلهيّة مسخّرة للنظام الطبيعيّ، بل الطبيعة بكاملها مسخّرة للإرادة الإلهيّة. وعندما نسلّم بأنّ النار مثلاً **ليست هي فاعل الاحتراق، بل الله هو الذي يفعل هذا الفعل** بواسطة أو بغير واسطة، نستطيع أن نسلّم بوقوع الخوارق من غير تناقض، لأنّ الله قادر على أن يخلق في الأشياء عَرَضاً دون آخر، وهو يفعل ما يشاء بحكم إرادته المطلقة وقدرته غير المتناهية.

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٦٤.
(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٦٥.
(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٦٥.




## ٥ ـ نظرة في سائر قضايا الكتاب

نكتفي الآن بذكر سريع لما بقي من مسائل، ونأخذها بحسب الترتيب الذي وردت فيه عند «الغزالي».

**فالمسألة الأولى: هي في قدم العالم،** وقد أتينا على ذكرها.

**والمسألة الثانية:** هي في إبطال قولهم بأبديّة العالم، وهي فرع للمسألة الأولى. ويبطل قول الفلاسفة بأبديّة العالم إذا وضعنا أنّ «الإيجاد والإعدام بإرادة القادر، فإذا أراد الله تعالى أوجد، وإذا أراد أعدم، وهو معنى كونه قادراً»[١].

**والمسألة الثالثة:** في بيان تلبيسهم في قولهم إنّ الله فاعل العالم وصانعه، وذلك أنّ الصانع الحقيقيّ هو الفاعل المريد، والله عندهم «ليس مريداً، بل لا صفة له أصلاً، وما يصدر عنه فيلزم لزوماً ضروريّاً»[٢].

**والمسألة الرابعة:** في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الله، وذلك بسبب قولهم بقدم العالم، فهذا «المذهب في وضعه متناقض لا يُحتاج فيه إلى إبطال»[٣].

**والمسألة الخامسة:** في بيان عجزهم عن إثبات وحدانيّة الله، فهم استندوا إلى معنى واجب الوجود، ولكنْ، لِمَ يحيلون «ثبوت موجودَين لا علّة لهما، وليس أحدُهما علّة للآخر؟» فيكون كلٌّ منهما واجباً لذاته.

**والمسألة السادسة:** في إبطال مذهبهم بنفي الصفات، فهم أنكروا الصفات منعاً للكثرة، ولكنّهم سلّموا بأنّ الله يعلم ذاته ويعلم بأنّه مبدأ لغيره، فيلزمهم إدخال الكثرة على العلم.

**والمسألة السابعة:** في إبطال قولهم بنفي الحدّ عنه إذ لا شيء مشترك بينه وبين غيره، ولكنّهم خالفوا هذا الأصل بما جعلوه عقلاً يعقل ذاته، وجعلوا الفائض عنه عقلاً أيضاً يعقل ذاته.

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٣.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٤.

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٣٣.

**والمسألة الثامنة:** في إبطال قولهم بنفي الماهيّة عن الله، وذلك أنّ برهانهم على وجوده تعالى لا يؤدِّي إلاَّ إلى قطع العلل، وهذا ممكن بحقيقة موجودة وماهيّة ثابتة، ولا حاجة في ذلك إلى سلب الماهية عنه.

**والمسألة التاسعة:** في تعجيزهم عن إنكار الجسمية عن الله لأنّهم سلّموا بقدم المادّة، فلم يكن الحدوث شرط الجسميّة عندهم، فيلزمهم أنّ عدم الجسميّة ليس شرط القديم.

**والمسألة العاشرة:** في تعجيزهم عن إقامة الدليل على وجود الصانع. إنّها شبيهة بالمسألة الثالثة، غير أنّ «الغزاليّ» ناقش هنا أدلّة الفلاسفة على وجود الله، وبيّن أنّ انتقالنا من مادّة إلى مادّة، ومن فلك إلى فلك، يبقى قاصراً عن الخروج من جملة الأشياء المادّية.

**وفي المسألة الحادية عشرة:** بيّن «الغزاليّ» عجزهم عن إثبات معرفة الله لغيره، إذ لا دليل لهم على علمه سوى القول إنّه بريء عن المادّة، فهو عقل، ولكن: إذا لم تمنعْه المادّة عن الإدراك فما الدليل على أنّه لا يوجد مانع سواها؟

**وفي المسألة الثانية عشرة:** يُظهر عجزهم عن إثبات علم الله لذاته، وهذا لازم عن نظريّتهم في الفيض حيث جعلوه فيضاً طبيعيّاً كفيض النور عن الشمس، فلِمَ لا يكون المبدأ الأوّل شيئاً طبيعيّاً لا يشعر بوجود ذاته؟

**وفي المسألة الثالثة عشرة:** أنكروا علم الله للجزئيّات ولم ينتبهوا إلى أنّه، إذا حصل التغيّر في علم العالِم بالجزئيّات، وجب أن تقع الكثرة على علم العالِم بالكليّات. فمذهبهم في العلم متناقض.

**وفي المسألة الرابعة عشرة:** زعموا أنّ السماء حيوان متحرّك بالإرادة، وهذا الزعم «تحكُّم محض لا مستند له»[1]. فحركة السماء يمكن أن تكون قسريّة كحركة الحجر إلى أسفل.

**وفي المسألة الخامسة عشرة:** يُبطل قول الفلاسفة بأنّ حركة الأفلاك هي حركة شوق إلى الله.

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٥٩.

وفي **المسألة السادسة عشرة**: يبطل زعمهم معرفة نفوس الأفلاك جزئيّاتِ هذا العالم وكليّاته.

وفي **المسألة السابعة عشرة**: يُبطل قولهم بسببيّة المحسوسات، وإنكارَهم وقوع المعجزات.

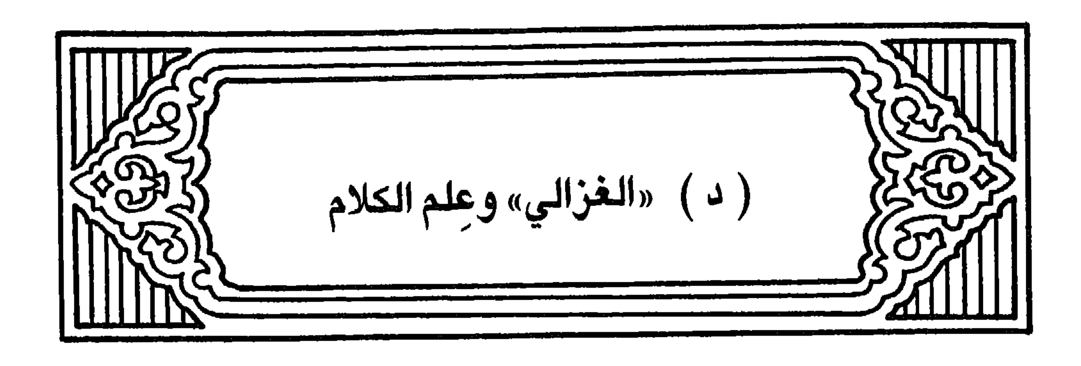
وفي **المسألة الثامنة عشرة**: يعجِّزهم عن إقامة الدليل العقليّ على روحانيّة النفس الإنسانيّة.

ثمّ يبطل قولهم باستحالة فناء النفوس في **المسألة التاسعة عشرة** بمثل ما أبطل قولهم بأبديّة العالم.

وأنهى الكتاب في **المسألة العشرين**، فأبطل إنكارهم حشر الأجساد، لأن حاصل أدلّتهم يعود إلى تعجيز الله عن تجديد الخلق، وظاهر أنّ الذي خلق كلّ شيء، بعد عدم وجود، قادر على خلق أجساد جديدة للنفوس المنبعثة يوم الحشر والحساب.

وهكذا بيّن «الغزالي» تهافت النظريّات التي أتى بها الفلاسفة الإسلاميّون، فكان جدله معهم قويّ الشبه بما ورد في القرن السادس للميلاد عند «يوحنا الغراماطيقيّ»، المعروف عند العرب باسم «يحيَ النحويّ»، في ردّه الشهير على «برُوكلسُ» الذي نظَّم حجج الفلاسفة على قدم العالم. وجاءت ردود «الغزالي»، من جهة ثانية، متمّمة للفلسفة الأشعريّة القائمة كلّها على فكرة الإرادة الإلهيّة المطلقة والقدرة غير المتناهية. وإذا هَدم «أبو حامد نظريّات الفلاسفة، ولم يعطِنا بديلاً فلسفيّاً عنها، فهل معنى ذلك أنّه فقد الثقة بالعقل ورجع إلى الإيمان الساذج؟ هذا ما سنحاول إيضاحه بعد الاطلاع على شيء من مذهب «حجّة الإسلام» الكلاميّ في ناحيته الإيجابية.

• • •



# ( د ) «الغزالي» وعِلم الكلام

## ١ ـــ مرتبة علم الكلام ومناهج الأدلة فيه

وضَّح «الغزاليّ»، في مستهلّ كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»، مناهج الأدلّة في علم الكلام، فإذا هي ثلاثة: **المنهج الأوّل** يقوم على البرهان بالخلْف، وقد سمَّاه منهج «السَّبْرِ والتقسيم»، وهو أن نحصر الأمر بين نقيضين ونبطل أحدَهما، فيلزم ثبوتُ الثاني[١]. **والمنهج الثاني** يتّبع طريقة القياس البرهانيّ المباشر القائم على مقدّمتين صحيحتين إحداهما كليّة. **والمنهج الثالث** يقوم على «أن لا نتعرّض لثبوت دعوانا، بل ندّعي استحالة دعوى الخصم». وظاهر أنّ هذا المنهج الثالث لا يختلف عن الأوّل سوى في عدم حصر الأمر، بالضرورة، بين نقيضين.

يتبيّن من هذه المقدّمة أنّ منهج علم الكلام هو في معظمه منهج جدليّ، فيه من السلبيّة أكثر ممّا من الإيجابيّة. ولذلك ضيّق «الغزاليّ» حدود علم الكلام ومنافعه، وحصر **مقصوده في الدفاع عن العقيدة دون البحث عن الحقيقة**، لأنّ مقدماته مأخوذة إمّا من «التقليد أو إجماع الأمّة، أو مجرّد القبول من القرآن والأخبار»[٢].

وقد شنّ «أبو حامد» هجوماً عنيفاً على المتكلّمين، وحمّلهم مسؤوليّة ظهور البدع، ونصح بالاكتفاء بما ورد في القرآن، قال: «وما أخذه المتكلّمون وراء ذلك، من تنقير وسؤال وتوجيه إشكال، ثمّ اشتغالٍ بحلّه، **فهو بدعة**، وضرره في حقّ أكثر الخلق

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩ وما بعدها.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٦٧. وفي كلّ مرّة قارن «الغزاليّ» منهج علم الكلام بالمناهج البرهانية فضّل هذه (راجع: الغزالي، إلجام العوّام عن علم الكلام، ص ٥٣، ومعراج السالكين، ص ٦).

ظاهر، فهو الذي ينبغي أن يُتوقّى. والدليل على تضرّر أكثر الخلق به. . . ما ثار من الشرّ منذ نبغ المتكلّمون وفشت صناعة الكلام، مع سلامة العصر الأوّل من الصحابة عن مثل ذلك. . . لعلمهم بأنّ ذلك مثارُ الفتن ومنبع التشويش. ومن لا يقنعه أدلّة القرآن لا يقمعه إلاّ السيف والسنان، فما بعد بيان الله بيان»[1].

وعلى الرغم من ذلك فقد اعتبر «الغزاليّ» علم الكلام «من المهمّات في الدين»، غير أنّه «ليس مهمّاً لجميع المسلمين، بل لطائفة منهم مخصوصين»[2]. إنّه كالدواء تُعالَج به أمراضُ الجسد، فلا يمكن أن يؤخذ إلاّ عند الضرورة، ولا يمكن أن يستعمله إلاّ الأطبّاء الحاذقون، وإلاّ أفسد أكثر ممّا أصلح.

بهذا الاعتبار يكون «**كتاب تهافت الفلاسفة» من أفضل الكتب الكلاميّة**، حيث تحقّق الغرضُ الأهمُّ من هذا العلم، وهو الغرض العلاجيّ الذي يدفع الشبهات وينقّي العقيدة ممّا لحقها من آراء أهل البدع. غير أنّنا نريد الآن أن نعطي فكرة عن الجانب الإيجابيّ من هذا العلم، حيث يظهر «علماً في الأصول، ويصبح مرادفاً لعلم التوحيد. . . بل هو واحد من قواعد العقائد المستندة إلى القرآن والحديث والاستدلال»[3]، وحيث يتبيّن إخلاص «أبي حامد» لمذهب الأشعريّة.

## ٢ ــ التوحيد: الله وصفاته

بدأ «الغزاليّ» كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» بالنظر في الله وصفاته، وهو موضوع القطب الأوّل من هذا الكتاب. وقد وضع شرحاً وافياً لبرهان الحدوث الذي تناقله كبار الأشاعرة[4]، فأثبت افتقارَ العالم إلى الصانع الخالق، كما بيّن تناقض القول بقدمه[5].

---

(١) الغزالي، إلجام العوامّ عن علم الكلام، ص ٢٩ ــ ٣٠. وتجد الفكرة نفسها في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» ص ٥ ــ ٦.

(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، التمهيد الأوّل والتمهيد الثاني، ص ٤ ــ ٦.

(٣) لويس غرديه وج. قنواتي، فلسفة الفكر الدينيّ بين الإسلام والمسيحيّة، ج ١، ص ١٢٦. ويمكن الرجوع إلى «الرسالة اللدنيّة» حيث شدّد «الغزاليّ» على هذه الفكرة.

(٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣ وما بعدها.

(٥) لمناقشة القول بالقدم راجع ما قلناه في هذا الكتاب، وقد كرّره «الغزاليّ» في كتب كثيرة.

ولم يكتفِ «الغزاليّ» بهذا البرهان، وإنّما ساق جملة الأدلّة التي وردت عند المتكلّمين، وبخاصّةٍ الدليل القائم على اعتبار تكوين الإنسان من نطفة، وعدم قدرته الذاتيّة على هذا التكوين[1]. ثم بحث في صفات الله فأثبت قِدَمها بمنهاج «السَّبْرِ والتقسيم» مع عدم ردّها إلى الذات، خلافاً لما ذهبت إليه المعتزلة. وإليك مثالاً من إثبات قدم العلم الإلهيّ:

إنّ الله عالم، وهذا العلم «لا يخلو أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان قديماً بطل أن يكون القديم شرطَ القديم[2]، وإن كان محدثاً فلا يخلو، إمّا أن يكون بذات الباري تعالى، أو بغيره، فإن قام به لزم قيام الحوادث بذاته وهذا باطل، وإن كان بغيره فالعلم إذاً ليس من صفات ذاته. فإن قيل: فهذا إذاً نفس اعتقاد المعتزلة، قلت: نفارقهم بفصل، وهو أنّ مذهبنا: أنّ الله عالم بالكليّات والجزئيّات، **ولا يطلق عليه: لا علمُه ذاتُه ولا غيرُها**»[3].

ويمضي «الغزاليّ» مثبتاً بالطريقة نفسها الصفات الإلهيّة، من الإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، كما يثبت أنّ الله منزَّه عن الجسميّة، وأنّه ليس عرَضاً وليس جوهراً، وليس له وجه ولا محلّ، ولكنّه يُرى ويُعرَف[4] من غير أن يلزم عن ذلك أن يكون جسماً أو متحيّزاً في مكان، بل هو يُرى لأنّه موجود فقط، ولأنّ كلّ ما هو موجود تجوز عليه الرؤية من حيث وجوده وحسب[5].

يتّضح من هذا الكلام أنّ مذهب «الغزاليّ» في الصفات هو نفسه مذهب «الأشعريّ». إنّه يبطل ما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة من تعطيل هذه الصفات بردّها إلى

---

(١) الغزالي، معراج السالكين، المعراج الأوّل، ص ١٣ ــ ٢٢. ويمكن مقارنة كلام «الغزالي» هذا بما ورد عند «أبـي الحسن الأشعريّ» في أوّل كتاب «اللّمع»، الباب الأوّل، ص ٦ ــ ٧

(٢) لعلّه يعني بهذا أنّ الصفات القديمة، ولو كانت متميّزة عن الذات، ليست سبباً في وجود الذات على ما ادّعى الفلاسفة (أنظر: الفارابـي، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٤ و ٥)، ولا من شرطها إدخال الكثرة على الذات على ما ادّعته المعتزلة.

(٣) الغزالي، معراج السالكين، المعراج الثالث، ص ٤٨.

(٤) انظر توسيع مسألة الرؤية في «الاقتصاد في الاعتقاد»، القطب الأوّل، الدعوى التاسعة، ص ٣٠، ٣٥.

(٥) هذا الكلام هو تكرار لنظريّة «الأشعريّ»، انظر كتاب «اللّمع» ص ٢٢ وما بعدها.

الذات، بل يبدّعهم في ذلك[1]، ولكنّه، في الوقت نفسه، يشدّد على التنزيه، ويكفّر القائلين بالتشبيه والتجسيم، ويصفهم بأنّهم عبدةُ أصنام[2]، وهذا المذهب الوسط هو الذي يسميّه «الاقتصاد في الاعتقاد»[3].

## ٣ ــ العدل: قدرة الله وقدرة الإنسان، نظريّة الكسب

الموقف الوسط بين التعطيل والتشبيه نتبيّنه أيضاً في مسألة القدرة والحريّة الإنسانيّة. وقد حاول «الغزاليّ»، كما فعل قبله «الأشعريّ»، أن يوفّق بين الجبريّة والقدريّة، قال: «واعلم أنّ من ظنّ أنّ الله تعالى أنزل الكتب وأرسل الرسل... لغير قادر مختار، فهو مختلُّ المزاج يحتاج إلى علاج»[4]. وبسبب اختلاف الناس في القرآن قبل فهمه وقعوا في الجبر والقدْر، لأنّهم لم يفرّقوا بين قدرة الخالق القديمة وقدرة المخلوق الحادثة. والفرق بينهما: **أنّ القدرة القديمة مستقلّة بالخلق ولا مدخلَ لها في الكسب، وأنّ القدرة الحادثة مستقلّة بالكسب ولا مدخلَ لها في الخلق**[5]. فليس الإنسان خالقاً لأفعاله، ومع ذلك فهو مسؤول عن هذه الأفعال وكاسب للمعنى الأخلاقيّ لها، **لأنّه عزم عليها وأرادها** وإن لم يكن هو المنفّذ لها في الحقيقة[6]. وقد أوضح «أبو حامد» فكرته في الكسب قال: «واعلم أنّ الأفعال قسمان: أحدهما ما يقع من العبد، وهو الكسب المنسوب إليه، ولهذا أُنزلت الكتب وأُرسلت الرسل... والثاني ما يقع على العبد جزاءً، وهو ما بيد الله تعالى... ومثال ذلك قطْعُ الجلّاد يدَ السارق: يصحّ أن يقال القاطعُ هو الجلّاد لأنه كاسب، ويصحّ أن يقال إنّ الله تعالى هو القاطع بيد الجلّاد لأنه تعالى هو المجازي للمقطوع لما بدا منه، ويصحّ أن يقال إنّ السارق هو القاطع ليده لأنّه المبتدىء لما جناه، فلا يقع عليه إلّا ببعض ما كسبت يداه. **فيكون الفعل الواحد من**

---

(١) راجع المسألة السادسة من كتاب «تهافت الفلاسفة».

(٢) الغزالي، إلجام العوّام عن علم الكلام، ص ٦.

(٣) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٦.

(٤) ورد هذا الكلام أوّلاً في «نهج البلاغة»، ج ٤.

(٥) الغزالي، روضة الطالبين، الباب الخامس، فصل ٨.

(٦) تجد هذه النظريّة موسّعة عند «الأشعريّ» في كتاب «اللّمع»، ص ٢٥، ٢٧، ٣٧، ٤٧، وغيرها.

الربّ تعالى جزاءً ومن المقطوع ابتداءً ومن القاطع كسباً»[1]. فالحريّة تنحصر في القصد أو النيّة لا في القدرة، لأنّ الاقتدار مخلوق لنا من الله عند الفعل لا قبله؛ قال الغزالي: «فأفعال العباد مضافة إلى الله تعالى خلقاً وإيجاداً، وإلى العبد كسباً ليثاب على الطاعة ويعاقَب على المعصية. فحين يتعلّق العبد بشيء ما، يوجده الاقتدار الإلهيّ، وهذا يسمّى كسباً. هذا مذهب أهل السنّة. فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله، فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالى له اقتداراً عند مباشرته، فيسمّى كسباً، فمن نسب المشيئة والكسب إلى نفسه فهو قدريّ، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبْريّ، ومن نسب المشيئة إلى الله تعالى والكسب إلى العبد فهو سنّي صوفيّ رشيد»[2]. فأفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومرادة لهم، فهي مكتسبة لهم.

قالت المعتزلة: إنّ الإنسان خالق لأفعاله لأنّ الله، لو خلقها، ثمّ نسبها إليه، وعذّبه عليها مع أنّ الإنسان لم يوجدْها، لكان الله ظالماً، والظلم نقصان. وكيف يصحّ أن يفعل الله شيئاً ثمّ يلوم غيره عليه، ويقول له كيف فعلته، ولِمَ فعلته؟ ويجيب «الغزالي»: «إنّ الله قادر على إيلام الحيوان البريء... والأطفال والمجانين... فإن قيل: فيؤدّي إلى أن يكون ظالماً... قلنا: الظلم منفيّ عنه بطريق السلب المحض، كما تُسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح: فإن الظلم يمكن أن يُتصوّر ممّن يمكن أن يصادف فعله ملْكَ غيره، ولا يُتصوَّر ذلك في حقّ الله تعالى»[3].

وقد ذهبت المعتزلة أيضاً إلى أنّ الخلق واجب، وكذلك التكليف بعد الخلق. وعند «الغزاليّ» أنّ الخلق ليس واجباً، ولا التكليف واجب بعد الخلق، لأنّ «الواجب ما ينالُ تاركَه ضررٌ إمّا عاجلاً وإمّا آجلاً، أو ما يكون نقيضه محالاً»[4]. فهذان معنيان غير ثابتين بحقّ الله تعالى، بل كلّ ذلك من فضل الله ونعمته. وقد أنكرت المعتزلة أن يكلّف

---

(١) الغزالي، روضة الطالبين، الباب الخامس، فصل ٧.

(٢) الغزالي، روضة الطالبين، الفصل الأوّل من المقدّمة. وفي الكتاب نفسه انظر الباب الخامس، فصل ٤.

(٣) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الثالث، الدعوى الثالثة، ص ٨٢. وهذه الفكرة أيضاً مأخوذة عن «الأشعريّ».

(٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الثاني، الدعوى الأولى، ص ٨٠.

الله الإنسان ما لا طاقة له عليه، وعند «الغزاليّ» «أن لِلَّهِ أن يكلّف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه»، لأنّ التكليف «نوعُ خطابٍ... وشرطُه أن يكون مفهوماً فقط. وأمّا كونه ممكناً فليس بشرط»[١]. وأمّا أن يقال إنّ التكليف عبث من المكلِّف، فيردّ «الغزالي» أنّ نسبة العبث إلى الله كنسبة الظلم إليه، أي لا معنى له، إذ العبث هو الفعل الذي لا يُنتفعُ به، ولا يجوز على الله اجْترارُ المنافع أصلاً.

وأخيراً قالت المعتزلة: إنّ ثواب الصالحين واجب، فردّ «الغزالي»: «إنّ الله تعالى، إذا كلّف العبادَ فأطاعوه، لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين»[٢].

وقد ترتّب على نظرة المعتزلة إلى الحريّة والمسؤوليّة قولُها إنّ الخير والشرّ ذاتيّان، نعرفهما إطلاقاً بأحكام العقل قبل ورود الشريعة. وهنا أيضاً تأثّر «الغزاليّ» خطى «الأشعريّ» فقال: «الشرّ ليس شرّاً لذاته، بل هو من حيث ذاته مساوٍ للخير ومماثل له... فإنّ إحراق بدن المسلم بالنار شرّ، وإحراق بدن الكافر خيرٌ ودفع شرٍّ»[٣].

## ٤ ـ رعاية الله للأصلح

شدّد «الغزاليّ» في جدله مع الفلاسفة على إحاطة العلم الإلهيّ بالوجود كلّه، في كليّاته وجزئيّاته. وعلى ذلك فإنّ الله هو المدبِّر الوحيد لكلّ ما في العالم (والطبيعة كلّها مسخّرة لإرادته[٤])، وما يحدث إنّما يحدث بقضاء الله وقدره. والقدر هو الترتيب العامُّ الذي أوجد اللَّهُ عليه العالم، والقضاء هو ما يلزم عن هذا القدَر من نتائج تلحق بشخصٍ ما من أشخاص الموجودات[٥]. **فالعناية الإلهيّة هي معرفة الله لما يجري في العالم وفق**

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الثالث، الدعوى الثانية، ص ٨١.

(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الثالث، الدعوى الخامسة، ص ٨٤.

(٣) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الثالث، الدعوى العاشرة، ص ٣٨.

(٤) راجع مسألة السببيّة من مسائل كتاب «تهافت الفلاسفة».

(٥) الغزالي، روضة الطالبين، الباب الخامس، فصل ٤.

**قضائه وقدَره**. وقد ذهبت المعتزلة في قولها بالعناية إلى أنّ الله تعالى لا يستطيع أن يفعل بعباده خلاف ما في صلاحهم، وأنّ هذا الذي فعله نهاية طاقته وآخر قدرته، ولذلك لم يكن بالإمكان أفضلُ ممّا كان!

وأمّا «أبو حامد» فيذهب، مع جملة الأشاعرة، إلى **أنّه لا يجب على الله رعاية الأصلح** لعباده، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد. وهو يقول في المعتزلة: «إنهم حجروا على الله تعالى في أفعاله، وأوجبوا عليه رعاية الأصلح، ويدلّ على بطلان ذلك ما دلّ على نفي الوجوب عن الله تعالى كما سبق، وتدلّ عليه المشاهدة والوجود»[1].

## ٥ ــ قيمة العقل وعلاقته بالشريعة

هكذا يبدو لنا «الغزاليّ» متكلّماً أشعريّاً في معظم ما قرّره وذهب إليه. وكان طبيعيّاً أن نجد تقارباً بين «الغزالي» و «الأشعريّ» لأنّهما يقفان موقفاً واحداً من قدرة العقل وعلاقته بالشريعة. وقد قام «أبو الحسن الأشعريّ» قبل «أبي حامد» يحارب في المعتزلة، ومن ورائِها في الفلاسفة، العقلَ المتمرّدَ على الشريعة. وأنكر، قبله أيضاً، ضرورةَ تسلسل العلل الطبيعيّة على نظام محدود، وفسّر كل شيء في الوجود بالرجوع إلى إرادة الله المطلقة وقدرته غير المتناهية. وفي الوقت نفسه لم يجارِ «الحشويّة» و «الظاهريّة»[2]، بل حفظ للعقل بعض مكانه، وجعله قادراً على فهم ما ورد في الشريعة وتأويله إذا لزم التأويل، من غير أن يكون قادراً على استنباطه ولا معرفته لولا الوحي الإلهيّ.

غير أنّ علم الكلام عند «الأشعريّ» وأتباعه **توقّف عند ظاهر النصوص المنزّلة**، ولم يتجاوزها إلى **الروح التي صدرت عنها**، فصار هذا العلم مفتقراً إلى الكلمة الحيّة التي تنبع من الاختبار الروحيّ العميق. ولذلك لم يكن «الغزاليّ»، في بعض المواضع، بأقلّ قسوةً على المتكلّمين منه على الفلاسفة. نعم، إنّ العقل قادر على المعرفة، وقد خلقه الله لهذه الغاية، ولكنّه ليس موضع عصمة. فعليه أن يهتدي بالشرع؛ ثمّ **ينبغي أن**

---

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الثالث، الدعوى الرابعة، ص ٨٣.

(٢) هما من الفرق التي تشبّثت بظاهر النصّ.

يجدّد هذه المعرفة عن طريق الاتّصال الوجدانيّ بالله تعالى مصدر الحقّ والمعرفة، وإلاّ كان كمن يريد أن ينتج أدباً من غير أن يعاشر الأدباء، أو من يريد أن يزداد قوّة وينقطع عن تناول الغذاء! و «الغزاليّ»، كالقدّيس «أغسطينوس»، **جمع الشكّ إلى اليقين، والجدلَ العقليّ إلى التجربة الروحيّة.** إنه كـ «سقراط» الذي كان أوّل من فتح باب الشكّ واسعاً، ولكنّه أشدُّ الناس تأكيداً على وجود الحقيقة وضرورة اكتشافها اكتشافاً شخصيّاً، لا أخذها نقلاً وتقليداً[1]. هذه التجربة الروحيّة هي التي أحسّ «الغزاليّ» في أعماقه بالحاجة إليها أثناء تدريسه في «بغداد»، بعد ما فرغت جعبته الكلاميّة من محتواها الروحيّ، فما كان منه إلاّ أن لبّـى نداء القلْب، ولو بعد تردّد، وانصرف إلى تجديد ذاته في الخلوة الصوفيّة.

لذلك وجبَ أن نميّز، في بحث علاقة العقل بالشريعة، بين إنسانٍ وآخر، لأنّ الفِطرَ الإنسانيّة متفاوتة، وما يجب على العامّيّ لا يجب على العالم. وقد أوجز «أبو حامد» ما يجب على العامّيّ في سبع قواعد هي: **التقديس** وهو التنزيه؛ **فالتصديق**، وهو الإيمان بما قاله الرسول؛ **فالاعتراف بالعجز** في حال عدم الفهم؛ **فالسكوت** عن السؤال؛ **فالإمساك** عن التأويل؛ **فالكفّ** عن التفكير بالمعاني الباطنة؛ **فالتسليم** بمعرفة أهل الاختصاص[2]. فالتأويل حرام على العامّيّ، وحرام على العارف مع العامّيّ[3]، **وحلال للعارف شرطَ ألاّ يُطلقَ أحكاماً جازمة** إلاّ عن نفسه وضميره، فيقول: «أنا أظنّ أنّه كذا»[4]. ونحن نلاحظ في هذا الكلام تشدّد «الغزاليّ» في قضيّة التأويل، وتحفظه في إطلاق حرّية العقل فيه للعلماء، فضلاً عن منعه إيّاه عن عامّة الناس. **فقيمة العقل عنده**

---

(١) راجع في هذه المعاني:

Revue d'Histoire de la Philosophie (1928), p 358, article de Léon Gauthier; et Quadri, La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale, pp. 131-135.

وأيضاً: غرديه وقنواتي، فلسفة الفكر الدينيّ بين الإسلام والمسيحيّة. ج ١، ص ١.

(٢) الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، ص ٣١.

(٣) شدّد على هذا المعنى بعد «الغزالي»: «ابن طفيل» في آخر قصة «حي بن يقظان»، و «ابن رشد» في كتاب «الفصل» وفي «مناهج الأدلّة».

(٤) الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، ص ١٨.

نسبيّة، وقدرته محدودة جدّاً. وليس للعقل، كما ظهر من قضيّة الخير والشرّ، أن يكتشف معرفة مماثلة للمعرفة الشرعيّة، وإنّما له أن يفهم ما أوحى الله به للأنبياء، مع العلم أنّ هذا الفهم لا يجعله حكمَاً مطلقاً في المعاني المنزّلة. فالنبـيّ «يَرِدُ مُخبراً بما لا تستقل العقول بمعرفته، ولكن تستقلّ بفهمه إذا عُرِّفَ»[1].

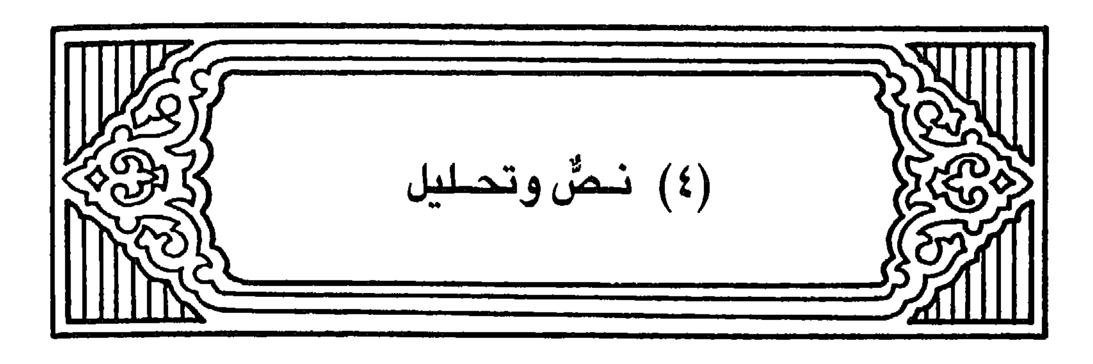
ومع ذلك، ما كان للشريعة من معنى لو لم يكن الإنسان كائناً عاقلاً. قال «الغزاليّ»: «إعلم أنّ العقل لن يهتدي إلاَّ بالشَرع، والشَرع لم يتبيّن إلاَّ بالعقل، فالعقل كالأسّ والشرع كالبناء، ولن يغني أسٌّ ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناءٌ ما لم يكن أسٌّ»[2]. وقال أيضاً: «فالمُعرض عن العقل، مكتفياً بنور القرآن، مثالُه المتعرِّض لنور الشمس مغمِّضاً للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشَرع نور على نور»[3].

• • •

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الثالث، الدعوى السابعة، ص ٨٩.

(٢) الغزالي، معارج القدس، ص ٥٩.

(٣) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مقدّمة، ص ٣.



# (٤) نصٌّ وتحليل

## النص

«فلمّا خطرت لي هذه الخواطرُ، وانقدحتْ في النفس، حاولتُ لذلك علاجاً فلم يتيسّر، إذْ لم يكن دفعُه[1] إلاَّ بالدليل، ولم يمكن نصبُ دليلٍ إلاَّ من تركيب العلوم الأوّليّة، فإذا لم تكن مسلَّمةً فمن أين الدليل؟ فأعضلَ هذا الداءُ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال. حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحّة والاعتدال، **ورجعت الضروريّات العقليّة مقبولةً موثوقاً بها على أمن ويقين**. ولم يكن ذلك بنظم دليلٍ وترتيبِ كلامٍ، بل **بنورٍ قذفه الله تعالى في الصدر**، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. فمن ظنّ أنّ الكشف موقوفٌ على الأدلة المحرّرة فقد ضيّق رحمة الله تعالى الواسعة... فمن ذلك النور ينبغي أن يُطلب الكشفُ، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهيّ في بعض الأحايين، ويجب الترصُّد له..

والمقصود من هذه الحكايات أن يُعمل كمالُ الجدّ في الطلب، حتى يُنتهى إلى طلب ما لا يُطلب، **فإنّ الأوّليّات ليست مطلوبة، فإنّها حاضرة**، والحاضر إذا طُلب فُقِد واختفى. ومن طلب ما لا يُطلب فلا يُتَّهم بالتقصير في طلب ما يُطلَب».

(المنقذ من الضلال، ص ٦٢ ـ ٦٣)

## التحليل

هذا النصّ من كتاب «المنقذ من الضلال» هو حدّ فاصل بين قسمين هامّين من أقسام الكتاب: الأوّل هو الذي يبحث فيه «الغزاليّ» عن حقيقة أساسيّة يبني عليها

---

(١) المقصود بدفعه: إبعاد الشكّ.

معارفَه، والثاني هو بناءُ هذه المعرفة على أساس الحقيقة الحدْسيّة التي انتهى إليها هنا، وهي «الضروريّات العقليّة» التي رجعت «مقبولةً موثوقاً بها على أمْنٍ ويقين». والحقّ أنّ هذا المقطع لا يقسم كتاب المنقذ فحسب قسمين متميّزين، بل ربّما كان إشارةً واضحة لتحوُّل أساسيّ في حياة «الغزاليّ» الفكريّة والروحيّة، وفي منهجيّته في البحث والتنقيب عن الحقيقة.

وضع «الغزاليّ» معيار اليقين، وبحث عن يقين في علومه التقليديّة والحسيّة والعقليّة فلم يجد، فوصل الشكّ عنده إلى الذروة. وها هو الآن **يُطلعنا على كيفيّة تخلّصه من هذا المأزق العقليّ**، بعدما أعضل الداءُ وقُطِعَ الأملُ من الشفاء. وبإمكاننا أن نقسم كلامه هذا أربعة أقسام: في القسم الأوّل **يوضّح أسباب عجزه** عن الخروج من الشكّ، وفي الثاني **يعيّن الطريقة** التي عادت بها الثقةُ إلى الضروريّات، وفي الثالث **يشير إلى أهميّة هذا الكشف الباطن**، وفي الرابع والأخير **يستخلص العبرة** من الطريقة التي رجعت بها النفسُ إلى الصحّة والاعتدال.

بدأ «الغزالي» كلامه مُذكِّراً برغبته الصادقة في التماس اليقين والتخلّص من مرض الارتياب. إنّه يحاول العثور على العلاج الدافع لمرض الشكّ. وما الخواطرُ التي خطرت له سوى تلك الأفكار التي جعلته يفقد الثقة بالحسيّات ثمّ بالضروريّات العقليّة نفسها. وهذه المحاولةُ لالتماس العلاج تذكّرنا بما قاله في موضع سابق، حيث ارتاب من أمر كثرة الفرق والنشوء على التقليد، قال: «فقلتُ في نفسي: إنّما مطلوبي أوّلاً العلمُ بحقائق الأمور». «فالغزاليّ» لم يكن يوماً ذلك المتشكِّك الذي يجد لذّة في شكّه، ولا ذلك السفسطائيّ الذي جعل مهنته تمويه الحقّ بكسائه لباسَ الباطل، وإنّما هو الإنسان المتعطِّش إلى الحقيقة قولاً وعملاً، والذي يعتبر الشكّ داءً يجب أن نجد له الدواء. وقد أوضح في هذا النصّ السببَ الذي كان يمنعه أن يجد الدواء: فالشكُّ لا يُدفعُ إلاَّ بالدليل العقليّ، والدليل بحاجة إلى مقدّمات، وهذه المقدّمات إمّا أن تكون من الأوّليّات الضروريّات، وإمّا أن تستند إليها. فكلّ دليل هو دليل باطل لأنّ الشكّ تناول أساسَ الأدلّة، أي الضروريّات العقليّة، فلا سبيل للخلاص. قال «الغزاليّ» إنّ هذا الداء دام قريباً من شهرين، ونحن لا نظنّ أنّ الشكّ عنده لم يدم إلاَّ شهرين فحسب، بل الكلام هنا

هو كلام في مرحلة معيّنة من مراحل الشكّ، وصلت إلى الذروة، تلك التي لم يبقَ معها ثقة حتى بالضروريّات العقليّة.

وكان طبيعيّاً ألاّ يخرج «الغزاليّ» من شكّه بواسطة العقل والمنطق. ولذلك، عندما رجعت الضروريّات العقليّة مقبولة موثوقاً بها، حَرِص على أن يذكّرنا أنَّ رجوعَها هذا لم يكن «بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر». فلنوضّح هذا الرجوع، من وجهة النظر الجدليّة الشكليّة أوّلاً. هل يمكن أن نعترض على «أبـي حامد» فنقول: تشكّكت بالضروريّات لأنّك افترضت وراءَها حاكماً ممكناً يأتي فيكذّبها، فبمَ تأمن ألاّ يكون وراء هذا النور نور آخر، إذا تجلّى كذّبه؟ عندنا أنّ هذا الاعتراض مردود لسببين: الأوّل هو أنّ «الغزالي» وضع معياراً لليقين، قوامه الوضوح التامّ والأمان من الخطأ. وبإمكانه أن يقول الآن إنّه وجد ما يطابق معياره. والسبب الثاني هو أنّ العقل كذّب الحواسّ فارتبنا من صدقه، بينما هذا النور هو من الله مباشرةً فلا يمكن أن يكون كاذباً، وقد أتى فثبَّت الضروريّات العقليّة ولم يكذّبها، فتوقّفت السلسلة بالضرورة عند هذا الحدّ.

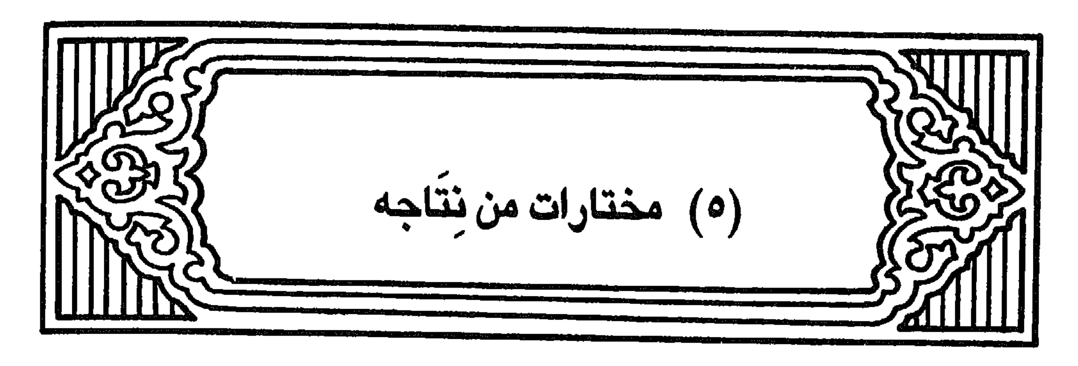
ولنتسائل الآن: ما هي طبيعة هذا النور الذي ذكره «أبو حامد»؟ لقد سُمِّيَ «حدْساً»، وسُمّي «كشفاً باطناً»، وسُمِّي «ذوقاً» و «إلهاماً»... غير أنّ هذه التسميات لا تزيد طبيعته وضوحاً بالنسبة إلينا، ولا يبدو أنّ «الغزاليّ» نفسه استطاع أن يوضح ماهيّته، وإنّما اكتفى بتحديد مصدره، فجعله «ينبجس من الجود الإلهيّ»، وجعله نوعاً جديداً من المعرفة متميّزاً من المعرفة الحاصلة بالأدلّة المحرّرة. ثمّ شدّد على ضرورة الإقرار بوجوده، لأنّ الأدلّة المحرّرة، وهي البراهين المنطقيّة، لا ينشأ عنها سوى قسم من العلم الإنسانيّ، وكم من العلوم اليقينيّة عندنا، ونحن لا نعرف كيف حصلت لنا ولا من أين حصلت!

إنّ هذا الكلام يُدخلنا في أجواء التصوّف، حتى لنكاد نجزم أنّ طريقة «أبـي حامد» قد تعيّنت منذ الآن، وأنّه لم يعرف هذا النورَ لو لم يكن مؤمناً بالصوفيّة، بل لو لم يكن متصوّفاً! وكأنّنا بـ«حجّة الإسلام» تنبّه إلى التناقض الحاصل من هذا الاستنتاج، لأنّه وصف نفسه بأنّه متشكّك، ولأنّ الله لا يتجلّى بنوره إلاّ للمؤمن الذي يتقرّب منه بالعبادة وبالمحبّة. فكيف كان النور الإلهيّ وهو ما زال بعيداً عن الإيمان؟

هنا يأتي موضعُ المقطع الأخير: إنّه محاولة لإزالة هذا اللّبْسِ الذي أشرنا إليه، فماذا عنى «أبو حامد» «بهذه الحكايات»؟ هل أراد أن يقول: ليست الضروريّات العقليّة موضع ارتياب لأنّها حاضرة، والحاضر لا يُطلب؟ وهل معنى ذلك أنّه لم يتشكّك فعلاً، بل بيّن كيف يمكن أن نشكّك غيرنا بطريق السفسطة إذا أردنا ذلك؟ وإذا صحَّ أنّه لم يتشكّك، فكيف يصف نفسه بأنّه «طلبَ ما لا يُطلَب»؟ هل ارتكب خطأً منهجيّاً فطلب ما لا يُطلب، ثمّ انتبه إلى هذا الخطإ، فنسب انتباهه بعد غفلة إلى معونة إلهيّة، سمّاها نوراً قذفه الله تعالى في الصدر؟

أراد «الغزاليّ» أن يوضح «المقصودَ من هذه الحكايات»، فكأنّه جعل النور «ظلمات فوق ظلمات». وعندنا أنّ شيئاً من هذه الظلمات يمكن أن يُبَدّد، إذا صرفنا النظر عن طبيعة هذا النور واعتبرنا الأثرَ الذي خلّفه في النفس: «فالغزاليّ» وصف حالته الأولى بأنّها حالة مرضٍ نفسيّ، وكان الشكّ بالضروريّات علامة هذا المرض، فهي، لوضوحها، لا يستطيع إنسانٌ صحيح أن يتشكّك منها. ولم يَشفِ «الغزاليّ» نفسَه من هذا الشكّ الذي استمرّ فترة، ولا استطاع أحد من الخلق أن يشفيه، ومع ذلك وجد نفسه بغتةً في حال «الصحّة والاعتدال»، وقد رجعت الضروريّات العقليّة مقبولة موثوقاً بها على أمْن ويقين. فكان طبيعيّاً، وهو الذي لم يتشكّك لحظةً في وجود الله، أن ينسب شفاءَه إلى الجود الإلهيّ. فما سُمِّي حدْساً أو كشفاً أو ما أشبه، لا يكون بالنتيجة شيئاً آخر سوى الضروريّات العقليّة. فالضروريّات حدْسيّة، وهي معيار اليقين الثابت، فكلّ حقيقة تؤخذ منها أو تكون واضحة بمثل وضوحِها يمكن، بعد الآن، الوثوقُ بها والاطمئنانُ إلى صحّتها.

• • •



# (٥) مختارات من نِتَاجه

## ( أ ) من كتاب «المنقذ من الضلال»

### أسبـاب الشـكّ

إعلموا... أنّ اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثمّ اختلاف الأئمّة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق، بحر عميق، غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلاّ الأقلّون، وكلّ فريق يزعم أنّه الناجي و «كلّ حِزبٍ بما لديهم فرحون»، وهو الذي وعَدَنا به سيّدُ المُرسَلين، صلوات الله عليه، وهو الصادق الصدوق، حيث قال: «ستفترق أُمّتي ثلاثاً وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة» . فقد كاد ما وعد أن يكون.

ولم أزل في عنفوان شبابي ــ منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين، إلى الآن، وقد أنافت السنّ على الخمسين ــ أقتحم لجّة هذا البحر العميق... وأستكشف أسرار مذهب كلّ طائفة، لأميّزَ بين مُحقّ ومبطل، ومتسنّن ومبتدع[١]... حتى انحلّت عنّي رابطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثَة على قرب عهدٍ بسنّ الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلاّ على التنصُّر، وصبيانَ اليهود لا نشوء لهم إلاّ على التهوّد، وصبيانَ المسلمين لا نشوء لهم إلاّ على الإسلام. وسمعت الحديث المرويّ عن رسول الله «صلعم» حيث قال: «كلّ مولود يولد على الفطرة: فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه»[٢]، فتحرَّك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصليّة، وحقيقة العقائد العارضة

(١) المتسنّن: هو الذي يتبع سنّة الرسول من غير انحراف. المتبدع: هو صاحب البدعة، والمقصود بها هنا الرأي المستحدث في الدين والمخالف للسنّة.

(٢) نلاحظ الفرق بين قول «الغزاليّ»: «رأيت صبيان النصارى...» وبين الحديث، من حيث ذكر الإسلام من جملة التقاليد عند «الغزاليّ» وعدم ذكره في الحديث. ولكنّا نلاحظ أيضاً أنّ استشهاد =

بتقليد الوالدين والأستاذِين. (المنقذ من الضلال، ص ٥٦ ـ ٥٨)

## معيار اليقين

فقلت في نفسي: أوّلاً، إنّما مطلوبي العلمُ بحقائق الأمور، فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ما هي؟[١] فظهر لي أنّ العلم اليقينيّ **هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكانُ الغلط والوهم، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك**، بل الأمانُ من الخطإ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدّى بإظهار بطلانه[٢]، مثلاً، مَن يقلب الحجر ذهباً، والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكّاً وإنكاراً. فإنّي إذا علمت أنّ العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر من العشرة، بدليل أنّي أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها وشاهدت ذلك منه، لم أشكّ ـ بسببه ـ في معرفتي، ولم يحصل لي إلّا التعجّبُ من كيفيّة قدرته عليه، فأمّا الشكّ فيما علمته، فلا.

ثمّ علمت أنّ كلّ ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقّنه هذا النوعَ من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، **وكلُّ علم لا أمان معه فليس بعلم يقينيّ**.

(المنقذ من الضلال، ص ٥٩)

## درجات الشكّ

ثمّ فتّشتُ عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة[٣]، إلّا في الحسيّات والضروريّات، فقلت: الآن، بعد حصول اليأس[٤]، لا طمع في اقتباس المشكلات إلّا من الجليّات، وهي الحسيّات والضروريّات؛ فلا بدّ من إحكامها أوّلاً

= «الغزاليّ» بالحديث، بعد قوله هذا مباشرة، يعني أنّ «أبا حامد» يحتفظ بإيمانه بالإسلام، فكلام الرسول عنده حجّة.

(١) لاحظ النهج المنطقيّ الواضح في كلام «الغزاليّ» هذا.

(٢) بطلانه: الضمير هنا راجع إلى العلم اليقينيّ.

(٣) بهذه الصفة: يعني صفة اليقين.

(٤) حصول اليأس من العلوم التقليديّة.

لأتيقّن (هل) أنّ ثقتي بالمحسوسات، وأماني من الغلط في الضروريّات، من جنس أماني الذي كان من قبلُ في التقليديّات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريّات؟ أم هو أمان محقَّق، لا غدر فيه ولا غائلة تحته؟ فأقبلت بجدّ بليغ، أتأمّل في المحسوسات والضروريّات، وأنظر هل يمكنني أن أشكّك نفسي فيها؟ فانتهى بـي طول التشكيك إلى أن لم تمسح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتّسع هذا الشكُّ فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسّة البصر، وهي تنظر إلى الظلّ فتراه واقفاً غيرَ متحرّك، وتحكم بنفي الحركة، ثمّ بالتجربة والمشاهدة ــ بعد ساعة ــ تعرف أنّه متحرِّك، وأنّه لم يتحرّك دفعة واحدة بغتةً، بل على التدريج ذرّةً ذرّة، حتى لم تكن له حالة وقوف[1]؟ وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثمّ الأدلة الهندسيّة تدلّ على أنّه أكبر من الأرض في المقدار. هذا، وأمثاله من المحسوسات، يحكم فيها حاكم الحسّ بأحكامه، ويكذّبه حاكم العقل ويخوّنه، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته[2].

قلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعلّه لا ثقة إلاّ بالعقليّات التي هي من الأوّليّات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً. فقالت المحسوسات: بمَ تأمن أن (لا) تكون ثقتك بالعقليّات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بـي فجاء حاكم العقل فكذّبني، ولولا حاكم العقل لكنتَ تستمرُّ على تصديقي؟ فلعلّ وراءَ إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلّى كذّب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكمُ العقل فكذَّب الحسَّ في حكمه، وعدمُ تجلّي ذلك الإدراك لا يدلّ على استحالته؟ فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً، وأيّدتْ إشكالها بالمنام وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيّل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشكّ في تلك الحالة[3]

---

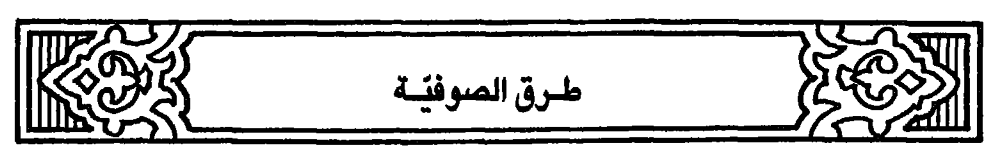
(١) تجدر الملاحظة إلى أنّ الحكم بنفي الحركة ليس من الحواسّ التي لم تر الظلّ إلاّ واقفاً، وإنّما هو حكم عقليّ يكذّب الحسّ بالاستناد إلى مبدإ عدم التناقض.

(٢) يعني هذا الكلام أنّ تكذيب العقل الحواسّ هو تكذيب يفرض نفسه علينا، بحيث يتعذّر على الإنسان أن يصدّق الحسّ ويكذّب العقل.

(٣) في تلك الحالة: المقصود حالة النوم، والضمير بـ «فيها» راجع إلى الأحوال التي تتخيّلها أثناء النوم.

فيها، ثمّ تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيّلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فبمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحسّ أو عقل هو حقّ بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالةٌ تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك... ولعلّ تلك الحالة ما تدّعيه الصوفيّة أنّها حالتهم... ولعلّ تلك الحالة هي الموت، إذ قال رسولُ الله (صلعم): «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»!

(المنقذ من الضلال، ٦٠ ـ ٦٢)



## طـرق الصوفيّـة

ثمّ إنيّ، لمّا فرغتُ من هذه العلوم[1]، أقبلتُ بهمّتي على طريق الصوفيّة، وعلمتُ أنّ طريقتهم إنّما تتمّ بعلم وعمل. وكان حاصلَ علمهم قطعُ عقبات النفس، والتنزّهُ عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يُتوصَّلَ بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله.

وكان العلمُ أيسرَ عليَّ من العمل. فابتدأتُ بتحصيل علمهم، من مطالعة كتبهم مثل «قوت القلوب» لـ «أبي طالبٍ المكّي»، رحمه الله، وكتب «الحارث المحاسبيّ»[2]، والمتفرّقات المأثورة عن «الجنيد» و «الشبلي» و «أبي يزيد البُسطاميّ» قدّس الله

---

(١) العلوم التي فرغ منها هي: علم الكلام، وعلوم «الباطنيّة»، وعلوم الفلاسفة.

(٢) هو «الحارث بن أسد»، الملقّب «بالمحاسبيّ» لكثرة محاسبته نفسه. اضطهد لنزعته المعتزليّة. من مؤلّفاته: «رعاية حقوق الله» و «الوصايا» و «النصائح». ويبدو أنّ «الغزاليّ» اقتبس عنه طريقة الشكّ المفضي إلى اليقين الصوفيّ. فبعض كلام «الغزاليّ» في «المنقذ» يكاد يكون نصّاً حرفيّاً لما ورد عند «المحاسبيّ» في كتاب «النصائح». وإليك مثلاً منه: «أمّا بعد، فقد انتهى إلينا أنّ هذه الأمّة تفترق على بضع وسبعين فرقة. منها فرقة ناجية، والله أعلم بسائرها. فلم أزل برهة من عمري أنظر اختلاف الأمّة، وألتمس المنهاج الواضح والسبيل القاصد... وتدبّرت أحوال الأمّة، ونظرت في مذاهبها، فرأيت اختلافهم بحراً عميقاً، قد غرق فيه الأكثرون وسلم منه عصابة قليلة، ورأيت كلّ صنف منهم يزعم أنّ النجاة في تبعهم، وأنّ الهالك من خالفهم...» (من كتاب النصائح، نقله الدكتور «عبد الحليم محمود» في مقدّمة نشرته لكتاب المنقذ من الضلال، طبعة القاهرة، ١٩٥٥). ثمّ ينتهي «المحاسبيّ» إلى التصوّف كما انتهى «الغزاليّ» إليه!

أرواحهم، وغيرهم من المشايخ... فظهر لي أنّ **أخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصولُ إليه بالتعلّم، بل الذوق والحال وتبدّل الصفات**... فعلمت يقيناً **أنّهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال**، وأنّ ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصّلته، ولم يبقَ ألاَّ ما لا سبيل إليه بالتعلّم، بل بالذوق والسلوك.

**وكان قد حصل معي، من العلوم التي مارستُها**، والمسالك التي سلكتها، في التفتيش عن صنفَي العلوم الشرعيّة والعقليّة، **إيمانٌ يقينيّ بالله تعالى، وبالنبوّة، وباليوم الآخِر**.

وكان قد ظهر عندي أنّه لا طمع لي في سعادة الآخرة إلاَّ بالتقوى، وكفِّ النفس عن الهوى... والإقبالِ بكنه الهمّة على الله تعالى. وأنّ ذلك لا يتمّ إلاَّ بالإعراض عن الجاه، والمال، والهرب من الشواغل والعلائق.

ثمّ لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بـي من الجوانب، ولاحظت أعمالي ــ وأحسنُها التدريس والتعليم ــ فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمّة، ولا نافعة في طريق الآخرة. ثمّ تفكّرت في نيّتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثُها ومحرِّكُها طلب الجاه وانتشارُ الصيت؛ فتيقَّنتُ أنّي على شَفَا[1] جُرُفٍ[2] هارٍ[3]، وأنّي قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال.

... فصارت شهوات الدنيا تُجاذِبُني بسلاسلها إلى المُقام، ومُنادي الإيمان ينادي: الرحيلَ الرحيلَ! فلم يبقَ من العمر إلاَّ القليل، وبين يديك السفر الطويل!.. فإن لم تستعدَّ الآن للآخرة فمتى تستعدّ؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائقَ فمتى تقطع؟ فعند ذلك تنبعث الداعية، وينجزم العزم على الهرب والفرار. (المنقذ من الضلال، ص ٩٥ ــ ٩٨)

## حاصل التجربة الصوفيّة

علمتُ يقيناً أنّ الصوفيّة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصّة، وأنّ سيرتهم أحسنُ

(١) شفا: حرف الشيء وحدّه.

(٢) جرف: الشقّ الذي يحفره النهر أو السيل في أسفل الوادي.

(٣) هار، أو هائر: انشقّ ولم يسقط.

السير، وطريقَهم أصوبُ الطرق، وأخلاقَهم أزكى الأخلاق. بل لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء، وعِلمُ الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليُغيِّروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدّلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً. **فإنّ جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبَسة من نورِ مشكاة [1] النبوّة، وليس وراءَ نور النبوّة، على وجه الأرض، نورٌ يُستضاءُ به.**

وبالجملة، فماذا يقول القائلون في طريقة، طهارتُها ــ وهي أوّل شروطها ــ تطهيرُ القلب بالكليّة عمّا سوى الله تعالى؟ ومفتاحُها ــ الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة ــ استغراقُ القلب بالكليّة بذكر الله؟ **وآخرها الفناء بالكليّة في الله؟** وهذا آخرها، بالإضافة إلى ما يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها. وهي، على التحقيق، أوّلُ الطريقة، وما قبلَ ذلك كالدهليز للسالك إليه.

... وعلى الجملة، ينتهي الأمر إلى قربٍ يكاد يتخيّل منه طائفةٌ الحلولَ، وطائفةٌ الاتّحادَ، وطائفةٌ الوصولَ، وكلّ ذلك خطأ... بل الذي لابسَتْه تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان ممّا لستُ أذكرهُ      فظنَّ خيراً، ولا تسألْ عن الخبرِ

وبالجملة: فمن لم يُرزق منه شيئاً بالذوق، فليس يدرك من حقيقة النبوّة إلاّ الاسم. وكرامات الأولياء هي ــ على التحقيق ــ بدايات الأنبياء. وكان ذلك حال رسول الله ــ عليه السلام ــ حيث تبتّل [2]، حين أقبل إلى جبل «حراء» حين كان يخلو فيه بربّه، ويتعبّد، حتى قالت العرب: «إنّ محمداً عشق ربّه».

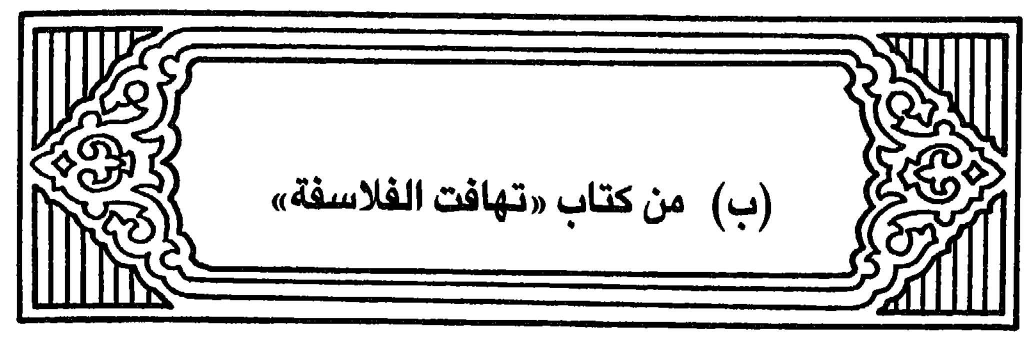
(المنقذ من الضلال، ص ١٠١ ــ ١٠٣)

● ● ●

---

(١) مشكاة: مصباح.

(٢) تبتّل إلى الله: انقطع لعبادته.



# (ب) من كتاب «تهافت الفلاسفة»

## غرض كتاب «تهافت الفلاسفة»

أمّا بعد فإنّي رأيت طائفة[1] يعتقدون في أنفسهم التميُّزَ عن الأتراب، والنظرَ بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا طوائف الإسلام والعبادات، واستحقروا شعائر الدين ووظائف الصلوات، والتوقّي عند المحظورات، واستهانوا بتعبّدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وحدوده وقيوده، بل خلعوا بالكلّية ربقةَ الدين بفنون من الظنون، يتّبعون فيها رهْطاً يَصدّون عن سبيل الله[2] ويبغونها عَوجاً، وهم بالآخرة كافرون. . .

وإنّما مصدر كفرهم سماعُهم أسماء هائلة كـ«سقراط»، و «بقراط»، و «أفلاطون»، و «أرسطاطاليس»، وأمثالهم، وإطناب طوائف مُتّبعيهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقّة علومهم الهندسيّة والمنطقيّة والإلهيّة. . . وحكايتهم عنهم، أنّهم، مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم، منكرون للشرائع والنِّحَل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ويعتقدون أنّها نواميس مؤلّفة وحيل مزَخرَفة. . .

فلمّا رأيتُ هذا العِرْقَ من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء، ابتدأتُ بتحرير هذا الكتاب ردّاً على الفلاسفة القدماء، **مبيّناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلّق بالإلهيّات. . .** ليتبيّن لهؤلاء المُلحِدَة تقليداً. . . **أن هؤلاء الذين تُشُبِّه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براءٌ عمّا قُذفوا به من جَحْد الشرائع،** وأنّهم مؤمنون بالله ومصدّقون لرسله، **ولكنّهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول،** قد زلّوا فيها فضلّوا وأضلّوا عن سواء السبيل[3]. . . . فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدّمهم، الذي هو

(١) قصد بهم أتباع الفلاسفة وتلامذتهم.

(٢) هؤلاء هم الفلاسفة.

(٣) يتبيّن من هذا الكلام أنّ عظماء الفلاسفة لم يخالفوا الشرائع، في رأي «الغزاليّ» إلاّ في تفاصيل =

الفيلسوف المطلق والمعلِّم الأوّل وهو «أرسطاطاليس» وقد ردّ على كلّ من قبله[1] . . . **ليُعلَم أنّه أنّه لا ثَبْتَ ولا إيقانَ لمذهبهم، وأنّهم يحكمون بظنّ وتخمين من غير تحقيق ويقين،** ويستدلّون على صدق علومهم الإلهيّة بظهور العلوم الحسابيّة والمنطقيّة، ويستدرجون به ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الإلهيّة متقنةَ البراهين نقيّةً عن التخمين كعلومهم الحسابيّة والمنطقيّة، ما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابيّة. ثمّ **المترجمون لكلام «أرسطاطاليس»، لم ينفكّ كلامهم عن تحريف وتبديل محوِجٍ إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم!** وأقومُهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الإسلاميّة «الفارابيّ أبو نصر» و «ابن سينا». فلنقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال. (تهافت الفلاسفة، ص ٢، ٣، ٤)

## قضية قدم العالم

١ ــ **رأي الفلاسفة:** لهذا الفنّ من الأدلّة ثلاثة: الأوّل، قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلق، لأنّا إذا فرضنا القديم[2]، ولم يصدر منه العالم مثلاً، فإنّما لم يصدر لأنّه لم يكن للوجود مرجّح[3]، بل كان وجودُ العالم ممكناً إمكاناً صرفاً، فإذا حدثَ بعد ذلك، لم يَخْلُ، إمّا أن يتجدّد مرجّحٌ أو لم يتجدّد. فإن لم يتجدّد مرجّح بقي العالمُ على الإمكان الصرف كما كان قبلَ ذلك. وإن تجدّد مرجّح، فَمن محدِثُ ذلك المرجّح؟ ولِمَ حدَثَ الآن ولمْ يَحْدُثْ من قبل؟ فالسؤال في حدوث المرجّح قائم![4].

---

بعض الأصول، ولكن وراءهم قوم جهّال أنكروا أصول الشرائع وكفروا تقليداً تجمّلاً بالفلسفة من غير أن يفهموا حقيقتها.

(١) نلاحظ أنّ «الغزاليّ» ذكر غير مرّة أنه يحكي مذهب «أرسطاطاليس» بحسب نقل «الفارابي» و «ابن سينا» لكتبه. ونحن نعرف كم كان في ذلك النقل من تحريف يشير الغزالي» نفسه إليه في نصّه هذا.

(٢) يعني: إذا فرضنا أنّ القديم موجود.

(٣) المقصود بالمرجّح: السبب الكافي لإيجاد العالم.

(٤) يعني أنّنا نعود فنطرح السؤال عن سبب حدوث المرجّح كما طرحناه عن سبب حدوث العالم.

وبالجملة، فأحوال القديم، إذا كانت متشابهة[1]، فإمّا أن لا يوجدَ عنه شيءٌ قطّ، وإمّا أن يوجد[2] على الدوام. فأمّا أن يتميّز حالُ الترك عن حالِ الشرع فهو محال[3].

وتحقيقه أن يقال: لِمَ لمْ يُحدِث العالمَ[4] قبل حدوثه؟ لا يمكن أن يُحالَ[5] على عجزه عن الإحداث، ولا على استحالة الحدوث، فإنَّ ذلك يؤدّي إلى أن ينقلب القديم[6] من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، وكلاهما محال. ولا يمكن أن يقال لم يكن قبله غرض ثمّ تجدّد غرض، ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثمّ على وجودها. بل أقرب ما يُتخيّل أن يقال لم يُرِد وجوده قبل ذلك، فيلزم أن يقال: حصل على وجوده[7] لأنه[8] صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً. فيكون قد حدثت الإرادة، وحدوثُها في ذاته محال لأنّه ليس محلَّ الحوادث، وحدوثُه[9] في غير ذاته لا يجعله مريداً. ولنترك النظر في محلِّ حدوثه البيِّن[10]، فإنّما الإشكال في أصل حدوثه، وأنّه من أين حدث؟ ولِمَ حدثَ الآن ولمْ يحدث قبْله؟ أحَدَثَ الآن لا من جهة الله؟ فإن جاز حدوثُ حادث من غير محدِث فليكن العالم حادثاً لا صانع له!...

فهذا أَخْيَلُ أدلَّتهم[11]. وبالجملة، كلامهم في سائر مسائل الإلهيّات أنزلُ من كلامهم في هذه المسألة... فلذلك قدّمْنا هذه المسألة، وقدّمنا أقوى أدلّتهم. والاعتراض من وجهين.

---

(١) أحوال القديم متشابهة: أي هو ثابت الوجود.

(٢) أن يوجد: عنى أن يوجدَ ذلك الشيء.

(٣) حال الترك: هي الحال التي لم يكن الله فيها خالقاً. وحال الشرع: هي حالة مباشرته خلق العالم.

(٤) فاعل يحدِث هو الله.

(٥) أن يحالَ: نائب الفاعل هو عدم الإحداث.

(٦) القديم هو الله.

(٧) المقصود: حصلَ العالم على وجوده.

(٨) الضمير لله، أي صار الله مريداً.

(٩) نقل المعنى من الإرادة إلى القصد، أو إلى الفعل الصادر عن الإرادة.

(١٠) يريد أنّه من الواضح أنّ حدوث الإرادة لا يكون إلاّ في ذات المريد.

(١١) يعني أنّه أقوى الأدلّة الفلسفيّة من حيث القدرة على الإقناع بصواب ما هو خطأ.

٢ ــ **ردّ الغزاليّ: لِمَ تنكرون على من يقول: إنّ العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجد فيه**[١]، وأن يستمرَّ العدمُ إلى الغاية التي استمرَّ إليها. وأن يُبتدأ الوجودُ من حيث ابتُدِىء. وإنّ الوجودَ قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وإنّه، في وقته الذي حدث فيه، كان مراداً **بالإرادة القديمة** فحدث لذلك، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له؟[٢]

٣ ــ **اعتراضات الفلاسفة والردّ عليها: فإن قيل**: هذا محال بيِّنُ الإحالة لأنّ الحادث موجَبٌ ومسبَّب، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجِب، يستحيل أيضاً وجودُ موجِب قد تمَّ بشرائط إيجابه وأركانِه، وأسبابُه حاصلة، حتى لم يبقَ شيءٌ منتظرٌ البتّة، ثمّ يتأخّر عنه الموجَب.. فقبل وجود العالم كان المريدُ موجوداً، والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة، ولم يتجدّد مريد، ولم تتجدّد إرادة، ولا تتجدّد للإرادة نسبة لم تكن قبلُ، فإنّ كلّ ذلك تغيير، فكيف تجدّد المُراد، وما المانع من التجدّد قبل ذلك؟

**والجواب** أن يقال: استحالة إرادة قديمة متعلّقة بإحداث شيء ــ أي شيء ــ يعرفونه **لصورة العقل أو نظره**؟[٣] وعلى لغتكم في المنطق: أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدّين[٤] بحدّ أوسط؟[٥] فإن ادّعيتم حدّاً أوسط، وهو الطريق النظريّ، فلا بدّ من إظهاره. وإن ادّعيتم معرفةَ ذلك ضرورةً[٦]، فكيف لم يشارِكْكم في معرفته مخالفوكم، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد، ولا شكّ في أنّهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة. فلا بدّ من إقامة برهان على شرط المنطق

---

(١) الخلق بالإرادة القديمة: هو الحلّ الذي ارتآه معظم اللاهوتيّين، وخصوصاً «يحيى النحويّ» في ردّه على الفليسوف الأفلاطونيّ المحدث «بروكلس»، كما أوردنا ذلك في الدراسة.

(٢) لاحظ كيف أنّ «الغزاليّ» يقدّم هذا الاعتقاد كافتراض معقول، ويتساءل عن وجه التناقض فيه. فهذه القضيّة ليست عنده قضيّة عقليّة، وإنّما هي معقولة.

(٣) أي هل تكون هذه المعرفة معرفة بدهيّة أو معرفة استنتاجيّة؟

(٤) يعني بالحدّين هذين المعنيين: الأوّل استحالة صدور حادث، والثاني الإرادة القديمة.

(٥) يسأل الفلاسفة إذا كانوا قد عرفوا استحالة صدور الحادث عن القديم من طريق القياس أو من غير قياس، فإن كان عن طريق القياس فأين هو قياسهم؟

(٦) أي إذا كانت هذه المعرفة من الضروريّات العقليّة.

يدلّ على استحالة ذلك، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلاّ الاستعداد المجرّد، والتمسّك بعزمنا وإرادتنا وهو فاسد، فلا تضاهي الإرادةَ القديمةَ القصودُ الحادثةُ، وأمّا الاستعداد المجرّد فلا يكفي من غير برهان. (تهافت الفلاسفة، ص ٧ ــ ٨)

## السببيـة الطبيعيـة

الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وما يُعتقد مسبَّباً، ليس ضرورياً عندنا: بل كلُّ شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمِّن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمِّن لنفي الآخر ــ مثل الريّ والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار... إلى كلّ المشاهَدات من المتقرِنات في الطبّ والنجوم والصناعات والحرف ــ فإنّ اقترانها لِمَا سبق من تقدير الله سبحانه **لخلقها على التساوق**[1]، لا لكونها ضرورياً في نفسه غيرَ قابل للفَرْق[2]. بل في المقدور خلقُ الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جَزّ الرقبة، وإدامة الحياة مع جزّ الرقة، وهلمّ جرّاً، إلى جميع المقترِنات. **وقد أنكر الفلاسفة إمكانه** وادّعوا استحالتَه.

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول. فلنعيِّن مثالاً واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاة النار. فإنّا نجوِّز وقوعَ الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوّز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازَه. وللكلام في المسألة ثلاث مقامات:

**المقام الأوّل:** أن يدّعي الخصمُ أنّ فاعلَ الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعلٌ بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكفّ عمّا في طبعه بعد ملاقاته لمحلّ قابلٍ له، وهذا ممّا ننكره.

**بل نقول:** فاعلُ الاحتراق بخلق السواد في القطن، والتفرّق في أجزائه، وجعله حُراقاً ورماداً، هو الله تعالى، إمّا بواسطة الملائكة، أو بغير واسطة. **فأمّا النار فهي جماد لا فعل لها.** فما الدليل على أنّها الفاعل، **وليس لهم دليل إلاّ مشاهدة حصول الاحتراق**

---

(١) على التساوق: أي في وقت واحد، من غير أن يكون هناك علاقة ضروريّة.

(٢) غير قابل للفرق: أي محال أن يوجد طرف من غير أن يوجد الطرف الآخر.

**عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدلّ على الحصول عنده ولا تدلّ على الحصول به، وأنّه لا علّة سواه؟**

**المقام الثاني**: مع من يسلّم أنّ هذه الحوادث تفيض من مبادي الحوادث[1]. ولكنّ الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهَدَة الحاضرة، إلاّ أنّ تلك المبادي أيضاً تصدر الأشياءُ عنها باللزوم والطبع، لا على سبيل التروّي والاختيار، كصدور النور من الشمس، وإنّما افترقت المَحالُّ[2] في القبول لاختلاف استعدادها: فإنّ الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويردُّه حتى يستضيء به موضعٌ آخر، والمَدَر[3] لا يقبل، والهواء لا يمنع نفوذَ نوره، والحجر يمنع، وبعض الأشياء يلين بالشمس، وبعضها يتصلّب... والمبدأ واحد، والآثارُ مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحلّ... وإذا كان كذلك، فمهما فرضنا النار بصفتها، وفرضنا قطنتين متماثلتين لإقبال النار على وتيرة واحدة، فكيف يُتَصوّر أن تحترق إحداهما دون الأخرى وليس ثَمَّ اختيار؟ وعن هذا المعنى، أنكروا وقوع «إبراهيم» ـ صلّى الله على نبيّنا وعليه وسلّم ـ في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً[4]. إذ زعموا **أنّ ذلك لا يمكن إلاّ بسلْب الحرارة من النار، وذلك بخروجه من كونه ناراً**، أو يُقلَب ذاتُ «إبراهيم» وبدنُه حجراً أو شيئاً لا يؤثّر فيه النار. ولا هذا ممكن ولا ذاك.

**والجواب**: ... أن نقول: لا نسلِّم أنّ المبادي ليست تفعل بالاختيار، وأنّ الله لا يفعل بالإرادة، وقد فرغنا من إبطال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم، وإذا ثَبَتَ أنّ الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النارَ، أمكن في العقل أن لا يَخلقَ (الاحتراق) مع وجود الملاقاة.

---

(١) عنى بالحوادث: الظواهر الطبيعيّة. وبمبادي الحوادث: العلل المفارقة التي هي عقول الأفلاك عندهم.

(٢) افترقت المحالّ: أي اختلفت مواضع قبول الأثر أي الموادّ.

(٣) المدر: الطين.

(٤) واضح من كلام «الغزاليّ» أنّه لم يجادل الفلاسفة إلاّ بسبب المعجزات التي وقعت على يد الأنبياء، لأنّ مذهبهم في السببيّة يؤدّي إلى إنكار حدوثها.

**فإن قيل**: فهذا يجرّ إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنّه إذا أنكِرَ لزومُ المسبَّبات عن أسبابها، وأضيف إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعيِّن، . . . فليجوّز كلٌّ واحد منّا أن يكون بين يديه سباعٌ ضارية ونيران مشتعلة. . . وهو لا يراها لأنّ الله تعالى ليس يخلق الرؤية له. . .

**والجواب** أن نقول: . . . لمْ ندَّعِ أنّ هذه الأمور واجبة، بل ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، **وباستمرار العادة بها مرّة بعد مرّة ترسَّخ في أذهاننا جَرَيانُها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفكّ عنه. . .**

ونسلّم أنّ النار خُلقت خلقةً، إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرّق بينهما إذا تماثلتا من كلّ وجه. ولكنّا، مع هذا، نجوّز أن يُلقى شخصٌ في النار فلا يحترق، إمّا بتغيّر صفة النار، أو بتغيّر صفة الشخص، فيحدث من الله تعالى، أو من الملائكة[1]، صفةٌ في النار تَقصِر سخونتَها على جسمها، بحيث لا تتعدّاها، وتبقى معها سخونتُها، وتكون على صورة النار وحقيقتها. . .

وكذلك إحياء الميت، وقلبُ العصا ثعباناً، ممكن بهذا الطريق: وهو أن المادّة قابلة لكلّ شيء[2]، فالتراب وسائر العناصر يستحيل[3]، عند أكل الحيوان له، دماً، ثمّ الدمُ يستحيل مَنياً، ثمّ المنيُّ ينصبّ في الرحم فيتخلّقُ حيواناً، وهذا، بحكم العادة، واقع في زمان متطاول. فلِمَ يُحيل الخصمُ أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدبّر المادّة في هذه الأطوار في وقت أقرب ممّا عُهد فيه؟ وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبطَ للأقلّ. فتستعجل هذه القوى في عملها، ويحصل به ما هو معجزة النبـيّ.

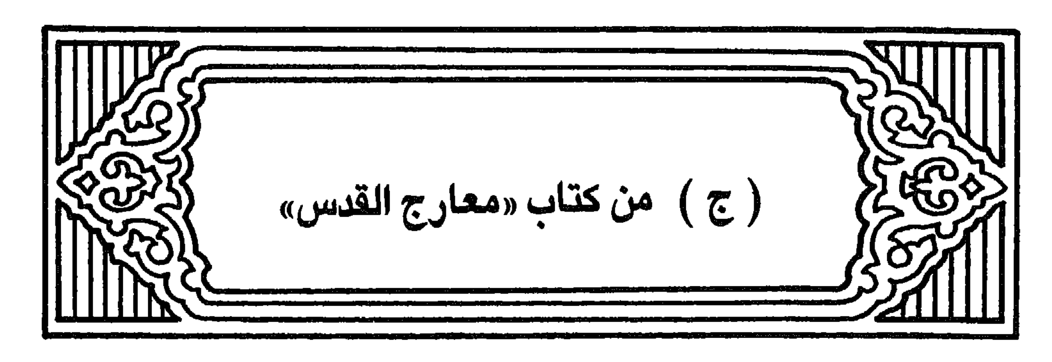
(تهافت الفلاسفة، ص ٦٥ ــ ٦٨).

• • •

(١) لا ننس أنّ الكلام هو مع الفلاسفة الإسلاميّين، وهم يسلّمون بوجود الملائكة التي هي العقول المفارقة في لغتهم.

(٢) في مذهب الفلاسفة أنّ المادّة الأولى واحدة للأشياء جميعها، فالأشياء لا تختلف بمادّتها بل بصورتها.

(٣) يستحيل: يتحولّ.



# ( ج ) من كتاب «معارج القدس»

## تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما إلى الآخر

إعلم أنّ العقل لن يهتدي إلّا بالشرع، والشرع لم يتبيّن إلّا بالعقل. فالعقل كالأسّ والشرع كالبناء، ولن يُغني أسٌّ ما لم يكن[1] بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ.

وأيضاً فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر...

أيضاً فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمدّه، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت...

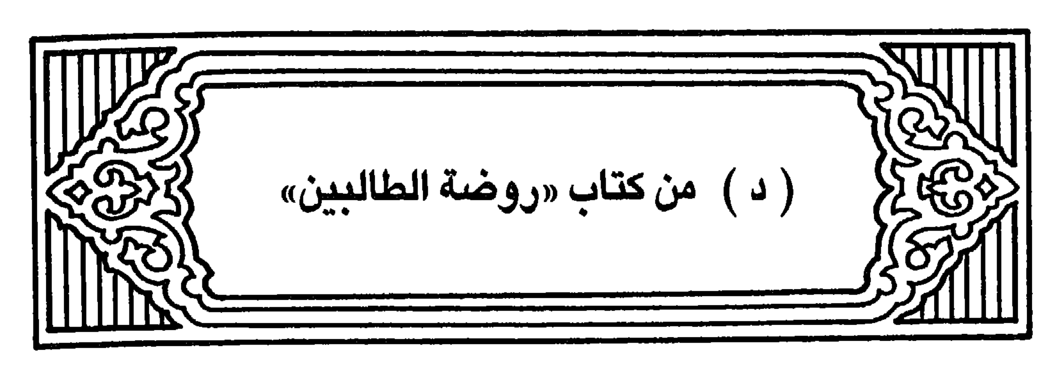
**فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل**، وهما متعاضدان، بل متّحدان...

وأعلم أنّ العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يَتوصّل إلّا إلى معرفة كليّات الشيء دون جزئياته، نحوَ أن يَعلم جملةً حُسنَ اعتقادِ الحقّ، وقول الصدق، وتعاطي الجميل، وحسن استعمال المَعْدَلة[2]، وملازمة العفّة، ونحو ذلك، من غير أن يعرف ذلك في شيءٍ وشيءٍ. والشرع يعرف كليّات الشيء وجزئيّاته، ويبيّن ما الذي يجب أن يُعتقد في شيءٍ شيءٍ، وما الذي هو معدلة في شيءٍ شيءٍ. (معارج القدس، ص ٥٩ ــ ٦١)

• • •

(١) لم يكن: لم يوجد.

(٢) المعدلة: العدل.



# ( د ) من كتاب «روضة الطالبين»

١ ـ إعلم أنّ من نَسب المشيئة والكسب إلى نفسه فهو قدْريّ، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبريّ، ومن نسب المشيئة إلى الله تعالى والكسْبَ إلى العبد فهو سنّيٌّ صوفيّ رشيد. فقدرة العبد وحركته خَلْقٌ للربّ تعالى وهما وصفٌ للعبد وكسبٌ له. والقَدَرُ اسمٌ لما صدر مقدَّراً عن فعل القادر، والقضاءُ هو الخلْقُ. **والفرقُ بين القضاء والقدَر هو أنّ القدَرَ أعمُّ والقضاءَ أخصُّ: فتدبير الأوّليّات قدرٌ، وسَوقُ تلك الأقدار بمقاديرها وهيئاتها إلى مقتضايتها هو القضاء.** فالقدر، إذاً، تقدير الأمر ابتداءً، والقضاء فصلُه وقطعُ ذلك الأمر، كما يقال: قضى القاضي. (روضة الطالبين، الباب الخامس؛ فصل ٤)

٢ ـ إعلم أنّ أهل الأهواء المختلفة ستُّ فِرَقٍ، وكلّ اثنتين منها ضدّان، وهي التشبيه والتعطيل، والجبْر والقدْرُ، والرفض والنصب. وكلّ واحدة منها تفترق إلى اثنتي عشرة فرقة. فالتشبيه والتعطيل ضدّان، والجبر والقدر ضدّان، والرفض والنصب ضدّان، وكلٌّ من هؤلاء منحرفون عن الصراط المستقيم. والفرقة الناجية: الوسطُ، وهم أهل السنّة والجماعة. فأمّا الفرقة المشبِّهة فإنَّهم بالغوا وغلَوا في إثبات الصفات حتى شبّهوا[١] وجوَّزوا الانتقال والحلول والاستقرار والجلوس، وما أشبه ذلك؛ وأمّا الفرقة المعطِّلة[٢] فإنّهم بالغوا وغلوا في نفي التشبيه حتى وقعوا في التعطيل[٣]؛ وأمّا أهل السنّة والجماعة فإنّهم سلكوا الطريق الوسط، وأثبتوا صفات الله كما وردت من غير تشبيه ولا تعطيل. . .

وأمّا الجبريّة والقدْريّة فكلٌّ منهما بعيد عن الصراط المستقيم: فمن نفى المشيئة

---

(١) شبّهوا الله بالأشياء فتصوّروه جسماً في مكان يجوز عليه الانتقال، وما أشبه.

(٢) المقصود بها: المعتزلة.

(٣) التعطل: هو إنكار الصفات أصلاً.

والكسْب عن نفسه فهو جبريّ، ومن نسبهما إلى نفسه فهو قدْريّ، ومن نسب المشيئة إلى الله تعالى والكسب إلى العبد فهو سنّيّ.

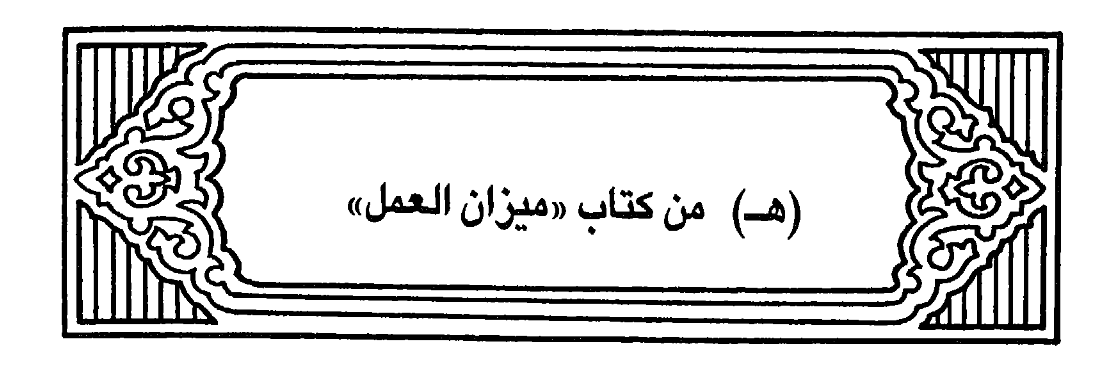
أمّا الرافضة والناصبة، فكلٌّ منهما بعيد عن الصراط، فالرافضيّ ادّعى محبّة أهل البيت وبالغ في سبّ الصحابة[1] وبغضهم، والناصبيّ بالغ في التعصّب من جهة الصحابة حتى وقع في عداوة أهل البيت، ونسب «عليّاً»، رضي الله عنه، إلى الظلم والكفر. وأمّا أهل السنَّة فإنّهم سلكوا الطريق الوسط، فأحبّوا أهل البيت وأحبّوا الصحابة.

(روضة الطالبين، الباب الخامس؛ فصل ٥)

● ● ●

---

(١) الصّحابة: أصحاب النبيّ. أو الذين لقوه.



# (هـ) من كتاب «ميزان العمل»

## حقيقة المذهب: هل يصرح بها؟

لعلّك تقول: كلامُك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفيّة، وإلى ما يطابق مذهب الأشعريّة وبعض المتكلّمين. ولا يُفهمُ الكلام إلّا على مذهب واحد، فما **الحقّ من هذه المذاهب؟!** فإن كان الكلّ حقّاً، فكيف يُتصوَّر هذا؟

فيقال: إذا عرفتَ حقيقةَ المذهب لا تنفعك قطّ، إذ الناس فيه فريقان؛ فريق يقول: المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب:

- **إحداها: ما يُتعصّبُ له في المباهاة والمناظرات؛**

- **والأخرى: ما يُسارُ به في التعليمات والإرشادات؛**

- **والثالثة: ما يعتقده المرءُ في نفسه ممّا انكشف له من النظريّات[1] ولكلّ كاملٍ ثلاثةُ مذاهب بهذا الاعتبار:**

**فأمّا المذهب بالمعنى الأوّل** فهو نمط الآباء والأجداد، ومذهب المعلّم، ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء، وذلك يختلف في البلاد والأقطار، ويختلف بالمعلّمين، فمن وُلِدَ في بلد المعتزلة، أو الأشعريّة، أو الشفْعَويّة، انغرس في نفسه منذ صباه التعصُّبُ له والذَّبُّ عنه والذَّمُّ لمَا سواه. فيقال: هو أشعريُّ المذهب، أو معتزليّ، أو شفْعَويّ، أو حَنَفيّ. ومعناه أنّه يتعصّب له، أي ينصر عِصابةَ المتظاهرين بالموالاة[2]

(١) قارن هذا الكلام بما قاله «ابن طفيل» في غموض آراء «الغزاليّ»، وذلك في مقدّمة كتاب «حي بن يقظان»، ص ٦٣ من طبعة دار المعارف بمصر، ١٩٥٩.

(٢) المتظاهرون بالموالاة: هم الذين يتعاونون لأنهم ينتمون إلى المذهب نفسه ويدافعون عنه.

ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض. ومبدأ هذا التعصّب: حرصُ جماعةٍ على طلب الرياسة باستتباع العوامّ. ولا تنبعث دواعي العوامّ إلاّ بجامعٍ يحمل على التظاهر. فجُعِلت المذاهب في تفصيل الأديان جامعاً، فانقسم الناس فرقاً، وتحرّكت غوائل الحسد والمنافسة، فاشتدّ تعصُّبهم واستحكم به تناصُرهم!

وفي بعض البلاد، لمّا اتحد المذهبُ وعجز طلاّب الرياسة عن الاستتباع، وضعوا أموراً، وخيّلوا[1] وجوبَ المخالفة فيها والتعصّب لها كالقلم الأسود والقلم والأحمر. فقال قومٌ: الحقّ هو الأسود! وقال آخرون: لا بل الأحمر! وانتظم مقصود الرؤساء في استتباع العوامّ بذلك القدر من المخالفة، وظنّ العوامّ أنّ ذلك مهمّ، وعرف الرؤساء الواضعون غرضَهم من الوضع!

المذهب الثاني ما ينطبق في الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً، وهذا لا يتعيّن على مذهبٍ واحد، بل يختلف بحسب المسترشد، فيناظِر كُلَّ مسترشد بما يحتمله فهمه، فإن وقع له مسترشد تركيّ أو هنديّ، أو رجلٌ بليد جلفُ الطبع، وعلم أنّه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان، وأنّه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا متّصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه، لم يلبث أن يُنكِر وجودَ الله تعالى ويكذب به، فينبغي أن يقرّر عنده أنّ الله تعالى على العرش، وأنّه يرضيه عبادةُ خلقه، ويفرح بهم، ويثيبهم ويُدخلهم الجنّة عوضاً وجزاءً. وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحقّ المبين ذَكر له! فالمذهب بهذا الاعتبار يتغيّر ويختلف، ويكون مع كلّ واحد على حسب ما يحمله فهمُه.

المذهب الثالث ما يعتقده الرجلُ سرّاً بينه وبين الله عزّ وجلّ، لا يَطّلع عليه غيرُ الله تعالى، ولا يذكره إلاّ مع من هو شريكُه في الاطّلاع على ما اطّلع، أو بلغ رتبة يقبل الاطّلاع عليه ويفهمه. وذلك بأن يكون مسترشداً ذكيّاً، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقادٌ موروث نشأ عليه وعلى التعصّب له، ولم يكن قد انصبغ به قلبه انصباغاً لا يمكن محوُه منه، ويكون مَثَلُه ككاغدٍ[2] كُتِب عليه ما غاصَ فيه، ولم يمكن إزالته إلاّ بحرق الكاغد وخرقه!

---

(١) خيّلوا لغيرهم: أي جعلوا غيرهم يتخيّل وجوب المخالفة فيها.

(٢) الكاغد: القرطاس، الورق.

فهذا رجل فسد مزاجُه، ويُئِسَ من صلاحه، فإنّ كلّ ما يُذكَرُ له، خلافَ ما سمعه، لا يُقنعه، بل يحرصُ على أن لا يقنع بما يُذكرُ له، ويحتالُ في دفعه. ولو أصغى غاية الإصغاء، وانصرفت همّته إلى الفهم، لكان يُشَكّ في فهمه، فكيف إذا كان غرضُه أن يدفعه ولا يفهمه؟!

فالسبيلُ مع مثل هذا أن يُسكَت عنه، ويُتركَ على ما هو عليه، فليس هو أوّل أعمى هلك بضلالته! فهذا طريق فريق من الناس[١]. وأمّا **الفريق الثاني**، وهم الأكثرون[٢]، فيقولون: المذهب واحد، وهو المعتقد، وهو الذي يُنطَقُ به تعليماً وإرشاداً مع كلّ آدميّ كيفما اختلفت حالُه، وهو الذي يُتعصّب له. (ميزان العمل، ص ٢١٢ وما بعدها)

## الرؤيا النبوية وعلاقتها بالقوة المتخيلة

وطبقة أخرى أشدُّ تَهَيُّؤاً من تلك الطبقة، وهمُ القومُ الذين بلغ من كمال قوّتهم المتخيّلة وشدّتها، أنّها لا تستغرقها القوى الحسّيّة في إيراد ما يَرِد عليها، حتى يمنعَها ذلك عن خدمة النفس الناطقة في اتّصالها بتلك المبادىء[٣] الموحِيَةِ إليها بالأمور الجزئيّة، فيتّصل[٤] لذلك في حال اليقظة ويقبل تلك الصور.

ثمّ إنّ المتخيّلة تفعل مثلَ ما تفعل في حال الرؤيا المحتاجة إلى التعبير، بأن تأخذَ تلك الأحوال[٥] وتحاكيها، وتستولي على الحسيّة[٦] حتى يؤثّر ما يُتخَيَّلُ فيها من تلك (الصور) في قوّة بنطاسيا[٧]، بأن تنطبع الصور الحاصلة فيها في البنطاسيا المشارِكة،

---

(١) من الواضح أنّ «الغزاليّ» يحبّذ طريق هذا الفريق، وقد نسبه إلى الإنسان الكامل كما رأيت.

(٢) الأكثرون: هم العامّة. وليس «الغزاليّ» من مذهبهم.

(٣) المبادىء: العقول المفارقة، أي الملائكة.

(٤) هو صاحب القوّة المتخيّلة الكاملة الذي يتّصل بالمبادىء المفارقة.

(٥) الأحوال: الصور الفائضة عليها.

(٦) هي القوّة المتخيّلة التي تستولي على القوى الحاسّة، أي تؤثّر عليها.

(٧) بنطاسيا، أو الحسّ المشترك: وقد أطلق «ابن سينا» هذين اللفظين على هذه القوّة، وتبعه في ذلك «الغزاليّ».

فيشاهِد[1] صوراً إلهيّةً عجيبةً مرئيّةً، وأقاويلَ إلهيّةً مسموعة هي مُثُلُ[2] تلك المدرَكات الوَحْيِيَّة. وهذه أدوَن[3] درجات المعنى المسمّى بالنبوّة. . .

وأقوى من هذا أن تكون المتخيِّلة مستمرّةً في محاكاتها، والعقلُ العمليّ والوهم لا يتخليّان عمّا استثبتاه، فثبَت في الذاكرة صورةُ ما أخذت[4]، وتُقبِل المتخيِّلة على بنطاسيا، وتحاكي فيه ما قبِلَتْ بصور عجيبةٍ مسموعة ومبصَرة، ويؤدِّي كلُّ واحد منهما على وجهه. **فهذه طبقات النبوّة المتعلّقة بالقوى العقليّة العمليّة والخياليّة**[5].

أمّا الخاصيّة الثانية للنبوّة، وهي تابعة للقوّة النظريّة، فنقول: من المعلوم الظاهر أنّ الأمور المعقولة التي يُتوصّل إلى اكتسابها بحصول الحدّ الأوسط بعد الجهل، إنّما يُتَوصَّل إلى اكتسابها بالقياس. وهذا الحدُّ الأوسط قد يحصُل على ضربين من الحصول: فتارةً يحصل بالحدْس، والحدْسُ هو فعلُ الذهن يَستنبط بذاته الحدَّ الأوسط، والذكاءُ قوّة الحدْس؛ وتارةً يحصل بالتعلّم، ويتأدّى التعليم إلى الحدْس، فإنّ الابتداء ينتهي، لا محالة، إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثمّ أدَّوها إلى المتعلّمين. فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدْسُ، وأن ينعقد في ذهنه القياسُ بلا معلّم بشريّ. . .

وتلك الثقابةُ غيرُ متشابهة في الجميع، ربّما قلّت وربّما كثرت، فكما أنّك تجد جانبَ النقصان ينتهي إلى حدّ يكون منعدمَ الحدْس، فأيقنْ أنّ جانب الزيادة يمكن أن ينتهي إلى حدّ يستغني في أكثر أحواله عن التعلّم والتفكّر. فيحصل له العلومُ دفعةً، ويحصل معه الوسائطُ والدلائل، فيمكن، إذاً، أن يكون شخص من الناس مؤيَّد النفس بشدّة الصفاء وكمال الاتِّصال بالمبادي العقليّة، إلى أن يشتعل حدْساً في كلّ شيء،

(١) الذي يقبل هذا الفيض هو الذي يشاهد.

(٢) مثلها: أي الأشياء الشبيهة بها.

(٣) أدون: أقلّ.

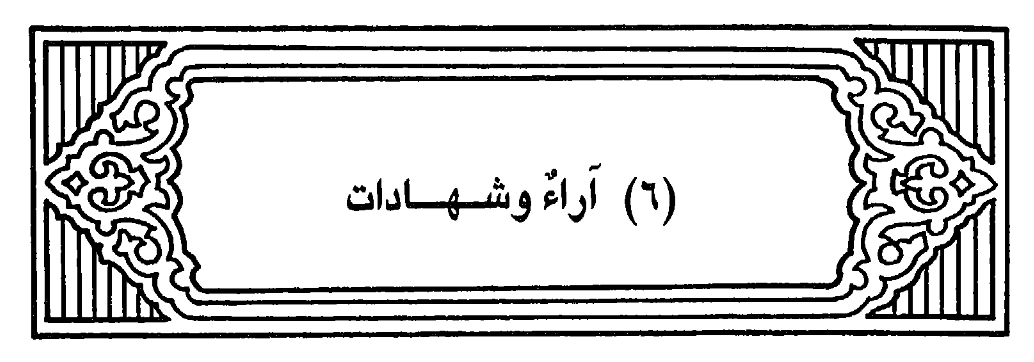
(٤) ما أخذت القوّة المتخيّلة.

(٥) من المفيد أن نقارن هذا الكلام بما ورد عند «الفارابيّ» في تفسير النبوّة بالرجوع إلى القوّة المتخيّلة، وذلك في الفصلين ٢٣ و ٢٤ من كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة». فكلام «الغزاليّ» هذا لا يختلف بشيء عن كلام «أبي نصر» سوى أنّه يجعل هذه المرتبة أدنى مراتب النبوّة.

فيرتسم فيه الصورةُ التي في العقل الفعّال، إمّا دفعة وإمّا قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليدياً، بل يقينيّاً، مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة والدلائل الواضحة[١]. . .
ولا يفارقُ[٢] طريقُ الإلهام والحدْس طريقَ الاكتسابِ والفكرِ في نفسِ العلم، ولا في محلِّه، ولا في سببه، لأنّ محلَّ العلم النفس، وسببَ العلم العقل الفعّال أو المَلَكُ المقرَّب؛ ولكنْ يفارقه في جهة زوال الحجاب، فإنّ ذلك[٣] ليس باختيار العبد. ولم يفارق الوحيُ الإلهامَ في شيءٍ من ذلك، بل في مشاهدةِ الملَكِ المفيد للعلم.
(معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ١٥٥ ــ ١٦٢)

• • •

(١) هذا الكلام في النبوّة وعلاقتها بالقوّة الحدسيّة تجده عند «ابن سينا»، وقد أثبته في عدّة كتب منها «الشفاء» مقالة ٥، فصل ٤٦ و «النجاة»، مقالة ٦، فصل ٥؛ و «الإشارات والتنبيهات»، ج ٢، ص ٣٣٠.
(٢) لا يفارق: لا يختلف عن.
(٣) يعني الحدس.



# (٦) آراءٌ وشهادات

● «إذا ذُكر «الفارابيّ» أو «ابنُ سينا» خطر بالبال فيلسوفان عظيمان، وإذا ذُكر «ابن عربيّ» خطر بالبال رجلٌ صوفيّ له في التصوّف آراء لها خطورتُها... أمّا إذا ذُكر «الغزاليّ» فقد تشعّبت النواحي، ولم يخطر بالبال رجل واحد، بل خطر بالبال رجالٌ متعدّدون، لكلّ واحد قدرتُه وقيمته: يخطر بالبال «الغزاليّ» **الأصوليُّ** الماهر، و «الغزاليّ» **الفقيه** الحرّ، و «الغزاليّ **المتكلّم** إمامُ أهل السنّة وحامي حماها، و «الغزالي»، **الاجتماعيُّ** الخبير بأحوال العالم وخفيّات الضمائر ومكنونات القلوب، و« الغزاليّ» **الفيلسوف** الذي ناهض الفلسفة وكشف عمّا فيها من زخرف وزيف، و «الغزاليّ» **المربّي**، و «الغزاليّ» **الصوفيُّ الزاهد**، وإن شئت فقل: إنّه يخطر بالبال رجلٌ هو دائرة معارف عصره». (طه عبد الباقي سرور، الغزاليّ)

● «ليس «الغزاليّ» متكلّماً، وهو، بالحقيقة، أدنى من أن يكون فقيهاً أو رجلاً من رجال القضاء، ولو كان ما وضعه في هذا المضمار لا يزال مرجعاً في العالم الإسلاميّ. إنّ لـ «محي الدين» (الغزاليّ) روحاً بلغ من اضطرابها أنّها لا تطمئنّ إلى التخصّص في مادّة يرتاح إليها. هو طالب لا يشبع، وناقد لا يرحم، يشهد على ذلك هجماتُه اللاذعة على الفقه وعلم الكلام. ساق القلقُ من الموت الذي ينبّه إليه تنبيهاً مُلِحّاً في وعظه وكتاباته الروحيّة، حساسيتَه التي هي دينيّة في الصميم، إلى التعمّق في مناحي العلم الإسلاميّ منحًى بعد منحى، ولم يستقرَّ على منحى قطُّ: فهو عالم بالأخلاق أكثر ممّا هو فيلسوف في الإلهيّات». (غرديه وقنواتي، فلسفة الفكر الدينيّ بين الإسلام والمسيحيّة)

● «إنّ مذهبَ «الغزاليّ» في الكلام لم يَسْلم من تأثير النَظر الفلسفيّ، وقد انتفع بالآراء الفلسفيّة، شَعر بذلك أو لم يشعر، ومثَلُه في ذلك مثلَ آباء الكنيسة في الغرب.

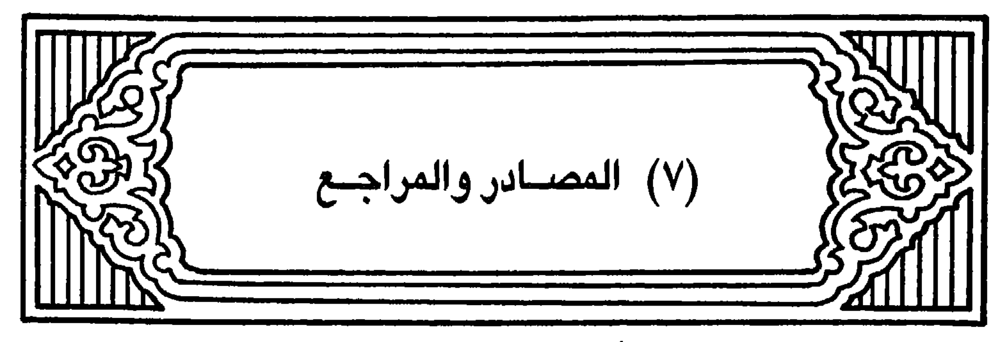
ولهذا بدّع مُسلمو المغرب مذهَبه زمناً طويلاً. وفي الحقّ أنّ مذهب «الغزاليّ» فيما يتعلّق بذات الله وبالنفس الإنسانيّة، تتجلّى فيه عناصرُ كثيرةٌ غريبة عن مبادىء الإسلام الأولى، ويمكن ردُّها إلى الحكمة الوثنيّة من طريق علماء النصارى واليهود، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم».

(ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام)

● يُفَضَّلُ «الغزاليّ» على المتكلّمين أو الصوفيّة أو الفلاسفة، الذين اقتبس عنهم جميعاً، بأنّه سعى لإعطاء كلّ شيء حقَّه: فهو لم يحاول، مثل المتكلّمين، إخضاع العقل ومدركاته لعقائدالدين، ولم يعمل، كالفلاسفة، على حصر الإيمان الدينيّ ضمن قوانين العقل وأحكامه، كما أنّه لم ينصرف، كالصوفيّين، إلى ناحية الكشف، والنظر الباطنيّ، مهملاً إلى جانب ذلك العلومَ العقليّة والعبادات الدينيّة».

جميل صليبا وكامل عياد، مقدّمة كتاب المنقذ من الضلال)

● ● ●



# (٧) المصادر والمراجع

## أولاً ـ مؤلفات «الغزاليّ»


١ ـ المنقذ من الضلال، مع مقدّمة لجميل صليبا وكامل عياد، الطبعة الخامسة، الجامعة السوريّة، ١٩٥٦.

٢ ـ تهافت الفلاسفة، طُبع مع تهافت التهافت «لابن رشد»، وبهامشهما تهافت الفلاسفة «لخوجه زاده»، مصر، ١٣٢١هـ.

٣ ـ إحياء علوم الدين، وبهامشه عوارف المعارف «للسُهروردي»، (أربعة مجلّدات)، مصر، ١٣٠٢هـ.

٤ ـ فرائد اللّآلىء من رسائل «الغزاليّ»، مجموعة فيها: معراج السالكين»، و «منهاج العارفين»، و «روضة الطالبين»، مصر، ١٣٤٤هـ.

٥ ـ الاقتصاد في الاعتقاد، الطبعة الأولى، مصر.

٦ ـ إلجام العوامّ عن علم الكلام، المطبعة المنيريّة، ١٣٥١هـ.

٧ ـ أيّها الولد، مع مقدّمة «لجورج شيرر»، بيروت، ١٩٥١.

٨ ـ معارج القدس في مدارج معرفة النفس مصر، ١٩٢٧.

٩ ـ الجواهر الغوالي من رسائل حجّة الإسلام «الغزاليّ» مجموعة فيها: «كيمياء السعادة»، و «الرسالة اللدنيّة»، و «الأدب في الدين»، و «أيّها الولد»، و «فيصل التفرقة»، و «القواعد العشر»، «و مشكاة» الأنوار»، و «الرسالة الوعظيّة»، و «القسطاس المستقيم»، القاهرة، ١٩٣٤.


## ثانياً ـ دراسات عن «الغزالي»


١ ـ كريم عزقول، العقل في الإسلام، بيروت، ١٩٤٦.

٢ ـ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة «أبو ريده»، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٤.

٣ ـ غرديه وقنواتي، فلسفة الفكر الدينيّ بين الإسلام والمسيحيّة، ترجمة «صبحي الصالح» و «فريد جبر»، بيروت، ١٩٦٧.

٤ ــ نيكلسون، في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه، ترجمة «أبو العلاء عفيفي»، القاهرة، ١٩٥٦.

٥ ــ Quadri. La Philosophie Arabe dans L'Europe Médiévale. Paris 1947.

٦ ــ فريد جبر، مفهوم المعرفة عند الغزاليّ، بيروت، ١٩٥٨.

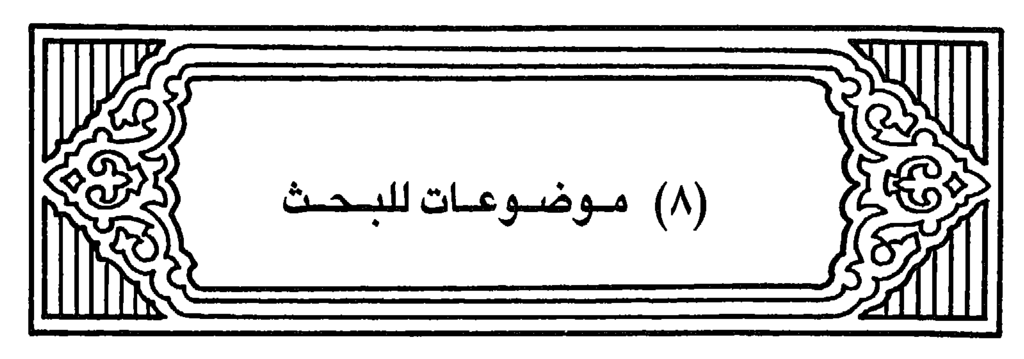
٧ ــ أبو العطا البقريّ، اعترافات الغزاليّ، القاهرة، ١٩٣٤.

٨ ــ تيسير شيخ الأرض، الغزاليّ، دار الشرق، ١٩٦٠.

٩ ــ سليمان دنيا، الغزاليّ.

١٠ــ طه عبد الباقي سرور، الغزاليّ، سلسلة اقرأ، دار المعارف.

● ● ●



# (٨) موضوعات للبحث

● **قال الغزاليّ في كتاب «المنقذ من الضلال»:**

«فظهر لي أن العلم اليقينيّ هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدّى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً... ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقَّنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه. وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينيّ.

ثم فتّشتُ عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلاّ في الحسّيات والضروريّات. فقلت: الآن بعد حصول اليأس، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلاّ من الجليّات، وهي الحسّيات والضروريّات. فلا بدّ من إحكامها أولاً».

(أ) بيّن المعاني الواردة في هذا النصّ. (ستّ علامات)

(ب) ما الأسباب التي دعت الغزالي إلى طلب العلم اليقينيّ؟ (أربع علامات)

(ج) ما كان موقفه من الحسّيات والضروريّات؟ (ست علامات)

(د) ما قيمة شكّ الغزالي في نظرك؟ (أربع علامات)

* * *

● **قال الغزالي في كتاب «المنقذ من الضلال»:**

«ثم إني ابتدأت، بعد الفراغ من علم الكلام، بعلم الفلسفة. وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يُساوي أعلمهم في أصل (ذلك) العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته... فعلمت أن ردّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية. فشمرتُ عن ساق الجد، في تحصيل ذلك

العلم من الكتب. . . فرأيتهم (الفلاسفة) أصنافاً، ورأيت علومهم أقساماً، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه».

(أ) بيّن المعاني الواردة في هذا النص. (خمس علامات)

(ب) وضح موقف الغزاليّ من أصناف الفلاسفة. (خمس علامات)

(ج) اذكر أقسام العلوم التي أشار إليها في النص وفصّل رأيه في كل واحد منها. (عشر علامات)

* * *

● **قال الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»:**

«وقد كان التعطش إلى دَرك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وُضعتا في جبلّتي، لا باختياري وحيلتي حتى انحلّت عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة، على قرب عهد بسنّ الصبا. . . فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحقّ منها عن الباطل اختلافات. فقلت في نفسي: إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ما هي. فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين. . . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه. وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني».

(أ) بيّن المعاني الواردة في هذا النص. (٨ علامات)

(ب) أوجز الكلام على المراحل التي مرّ فيها الغزالي منذ أن حصر الحق في أربع فرق إلى أن انصرف إلى التصوف. (٦ علامات)

(ج) حدّد مفهوم التصوف عامة، ثم توقّف على رأي الغزالي في ثلاثة من مقومّات هذا التصوف (حب الله ــ الفناء في الله ــ الإلهام). (٦ علامات)

* * *

● **قال الغزالي في «المنقذ من الضلال» في كلامه على علوم الفلاسفة:**

«. . . أما الخلقيّة، فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألهون، المواظبون على ذكر الله تعالى وعلى مخالفة الهوى والإعراض عن ملاذ الدنيا. فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسّلاً بالتجمّل بها إلى ترويج باطلهم، فتولّد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان: آفة في حق القابل، وآفة في الحق الراد.

أما الآفة في حق الراد فعظيمة إذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام إذا كان مدوناً في كتبهم وممزوجاً بباطلهم ينبغي أن يهجر. فسبق إلى عقولهم الضعيفة أنه باطل لأن قائله مُبْطِل. وهذه عادة ضعفاء العقول، يعرفون الحق بالرجال لا الرجال بالحق. والعاقل يعرف الحق ثم ينظر في القول فإن كان حقاً قبله سواء كان قائله مبطلاً أو محقاً، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال عالماً بأن معدن الذهب الرغام.

والآفة الثانية، آفة القبول، فإن من نظر في كتبهم فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية والكلمات الصوفية، ربما استحسنها وقبلها، وحسن اعتقاده فيها، فيسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به. وذلك نوع استدراج إلى الباطل».

(أ) اشرح المعاني الواردة في هذا النص وعلّق عليها. (٨ علامات)

(ب) في كلامه على أصناف الطالبين، تحدّث الغزالي عن علم الكلام، ما كان موقفه منه؟ (٣ علامات)

(ج) رأى الغزالي أن التصوف علم وعمل. هل طبّق ذلك؟ كيف؟ وما النتيجة التي توصل إليها؟ (٥ علامات)

(د) لماذا فضل الإلهام الصوفي للوصول إلى اليقين على علم الكلام والفلسفة؟ (٤ علامات)

* * *

● **قال الغزالي في مقدّمة كتابه «تهافت الفلاسفة»:**

«إن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فإنّ خَبْطهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة. فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدّمهم الذي

هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من آرائهم. . . وهو أرسطاليس وقد ردّ على كل من قَبْله حتى أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال: أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحقّ أصدق منه. وإنما نقلنا هذه الحكاية ليُعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم، وأنهم يحكمون بظنّ وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلّون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية.

(أ) وضّح المعاني الواردة في هذا النص. (ست علامات)

(ب) عرّف بكتاب التهافت للغزالي وبيّن الغاية من تألفيه. (أربع علامات)

(ج) فصّل ردّ الغزالي على الفلافسة في مسألتي السببيّة وروحانيّة النفس. (عشر علامات)

• • •

# القسم الخامس

# الفلسفة العربية في المغرب

## الفصل الأول

# ابـــن رشـــد

(٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ = ١١٢٦ ـ ١١٩٨م)

(١) تـمـهـيـد.

(٢) سيرتـه ومؤلفاتـه.

(٣) شروح «ابن رشد».

(٤) فلسفتـه العامـة.

(٥) الفلسفة الجدلية في كتاب «تهافت التهافت».

(٦) الفلسفة التوفيقية في كتاب «فصل المقال».

(٧) قيمة آراء «ابن رشد» التوفيقية.

(٨) نـص وتحـليل.

(٩) مختارات من نتاجه:

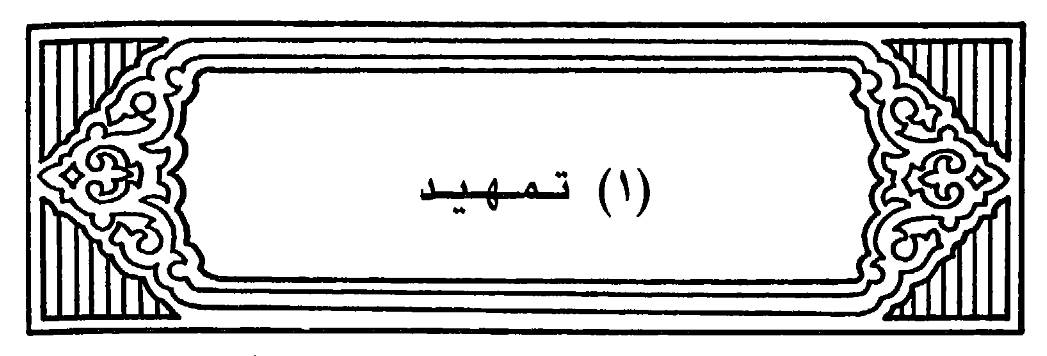
( أ ) من كتاب «فصل المقال».

(ب) من كتاب «تهافت التهافت».

(١٠) آراء وشـهـادات.

(١١) المصـادر والمراجـع.

(١٢) موضوعـات للـبحث.



# (١) تمهيد

في النشيد الرابع من «الكوميديا الإلهيّة»، وهو من القسم المتعلّق بالجحيم، يصف «دانتي» «ابنَ رشد» بأنّه «صاحبُ الشّرح الأكبر». وقد اقترن اسمُ «ابن رشد» باسم «أرسطو» في الغرب اللاتينيّ، بحيث لم يُعرف إلاّ من خلال الشروح التي وضعها على المصنّفات القديمة، وبخاصّة على «أرسطو». واستمرّ المُحْدَثون أيضاً بربط تفكير الفيلسوفين اليونانيّ والعربيّ أحدِهما بالآخر، فقالَ المستشرق «دي بور» حاكياً عن «ابن رشد»: إنّه كان يرى في «أرسطو» «الإنسانَ الأكمل والمفكّرَ الأعظم الذي وصل إلى الحقّ الخالص... وإنّ مذهبه، إذا فُهم على حقيقته، لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان، بل إنّ الإنسانيّة... بلغت، في شخص أرسطو، درجة عالية يستحيل أن يسموَ عليها أحد»[1].

وفضلاً عن هذا التعاطف الفكريّ بين الرجلين، فثمّة غيرُ ما ظاهرة تجمع بينهما: من ذلك، أنّ كلاًّ منهما يختتم عصراً ذهبيّاً للفكر الفلسفيّ، ولم يقدَّر أيٌّ منهما حقَّ قدْره إلاّ بعد مضيّ حقبة طويلة على وفاته. ومعلومٌ أنّ «أرسطو» اتُّهِم بالزندقة قبل وفاته بقليل، فترك «أثينا» ونفى نفسه إلى إحدى الجزر اليونانيّة، وقد وُجِّهت التهمةُ نفسها إلى «ابن رشد»، فكانت سبباً في اعتقاله ونفيه قبل موته بقليل. وكذلك، لاحظ دارسو «أرسطو» الفرقَ بين كتاباته «الأفلاطونيّة» التي كانت مُعَدَّةً للجمهور، وكتاباته «المدرسيّة» وهي المخصّصة لتلاميذه وحدَهم، فزعم نفرٌ منهم أنّ الرجل يقولُ بحقيقتين، إحداهما للناس والثانية لنفسه[2]، ومثلُ هذا الزعم كان شائعاً بحقّ «ابن رشد» في القرون الوسطى.

---

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٩٥.

(٢) Voir: Encyclopeadia Universalis, T.II, art. Aristote.

غير أنَّ وجوه الشبَه بين الرجلين لا تتعدّى هذه الأمورَ الاتفاقيّةَ. إذ إنّ «ابن رشد»، برغم ما لَهُ من طول باعٍ في فهم المسائل الفلسفيّة وتحليلها، **بحيث يُعتَبر أفضلَ أستاذٍ للفلسفة في القرون الوسطى**، لم يستطع أن يتحرّر من الفلسفة الأرسطيّة، كما تحرّر «أرسطو» من فلسفة أستاذه «أفلاطون». **فكان الإبداعُ الفلسفيّ عند «صاحب الشروح» أقلَّ من إبداع «الفارابيّ» مثلاً**، برغم كونِ الشروح الرشديّة أفضلَ من الشروح الفارابيّة.

**ولكنّنا نعتبر «ابن رشد» أكثر إبداعاً من أسلافه جميعاً**، وأقدرَ منهم على التحكُّم بقوانين المنطق وتطبيقها، وذلك في **معالجة قضيّة** كانت هاجسَ المفكّرين المسلمين منذ عهد الترجمات الأولى، **هي قضيّة الجمع بين الفلسفة والدين**. إذ لم يتجرّأ أحدٌ من أسلاف «ابن رشد» على معالجتها بوضوح، أو أنَّهم ما قَدِرُوا على التصدّي لها، بمثل الصراحة والعمق اللذين نجدهما في مؤلّفات هذا الفيلسوف.

لقد صرَّح «ابن رشد» بأنّ كتبه التوفيقيّة لا تعبّر عن حقيقة رأيه الفلسفيّ، بل هو يلتمس العذرَ لأنَّه صنَّف كتباً في هذه الموضوعات، ويشيرُ إلى الظروف التي أَمْلَتْ عليه وضعَها، فيقول: «ولولا شهرةُ ذلك عند الناس، وشهرةُ هذه المسائل التي ذكرناها، لما استجزنا أن نكتب في ذلك حرفاً، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر»[1].

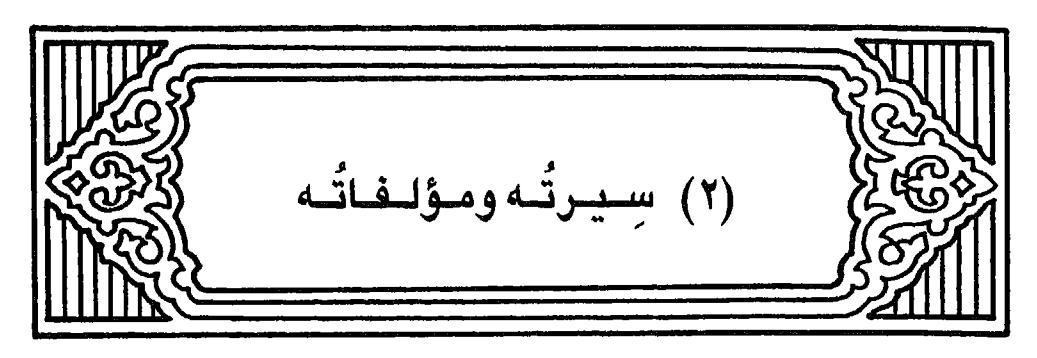
وبرغم ما في هذا الاعتذار من صدق وإخلاص، **فإنّنا نعتبر «ابن رشد» الحقيقيَّ مُمَثّلاً في هذه الكتب التوفيقيّة، أكثر ممّا هو ممثّل في الشروحات أو المصنّفات الفلسفيّة الباقية، لأنّه قلّد في الفلسفة وتحرَّر من التقليد عندما جابه مسألة العقل والدين**، فقال فيها كلاماً لم يسبقه إليه أحدٌ، وحدَّد مواقف لم تتّضح عند غيره، وضمَّنها أفضلَ دفاع عن العقل عرفته القرونُ الوسطى، وأقوى مرافعة عن حقّ الإنسان في التفكير والكتابة، وحقِّ العالِم في اتِّباع المنهج الذي يفرضه الواقع، وتقرير الصواب الذي ثبت لديه بالحجّة والبرهان. وربّما لم يظهر إخلاصُ رجلٍ للفكر، وحرصُه على الحقيقة الخالصة، ودفاعُه المستميتُ عنها، بمقدار ما ظهر إخلاص «ابن رشد» لهذه الأمور، **عندما لم يرغب باستنباط فلسفة جديدة، بل رغب بتبديد ما علق في أذهان العامّة، وبعض الخاصّة، من**

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٩.

حقد على العلم والفلسفة، غذّته قرونٌ من الانقسامات والمشاحنات طغى عليها طابعُ الجهل بحقيقة العلم والدين. وعلى ذلك، لم يكن دورُ «ابن رشد» أن يزرع بذور فلسفة جديدة، بل أن يُصلِحَ التربة الاجتماعيّة، ويحضّرَ المُناخ الفكريَّ الملائم لنموّ زرع علميّ وفلسفيّ جديد.

لهذه الأسباب، لن يطولَ توقُّفُنا، في هذه الدراسة المقتضَبَة، على «ابن رشد» الشارح أو الفيلسوف، بقدر ما نودُّ التوقُّفَ على فلسفة الجمع والتوفيق. **وليس قصدنا، من وراء ذلك، تقرير نجاح المهمّة أو إخفاقها، بل إظهار الموقف الرائد الذي وقفه فيلسوف «قرطبة» في الدفاع عن الثقافة الإنسانيّة، عبر دفاعه عن العقل، وحرّيّة التأويل.**

• • •



## (٢) سِيرتُه ومؤلفاتُه

وُلد «محمد بن أحمد بن رشد»، الملقَّب «بأبي الوليد»، في مدينة «قرطبة» سنة ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م. ونشأ في بيت علم وفِقْهٍ وجاه، فكان جدّه قاضي قضاة «الأندلس»، وكان والده قاضي «قرطبة». **فلم يكن «ابن رشد»، بحكم مولده، من «العامّة» أو «الجمهور الغالب» المحجوبين عن العلم،** بل تتلمذ على أفضل أساتذة عصره، وكانت له صلة بأمراء القوم وأكابرهم، ممّا جعل «عبد المؤمن»، أوّلَ ملوك «الموحدّين»، يدعوه إلى «مرّاكش» سنة ١١٥٣م، ويستعين به على إنشاء المدارس ومعاهد العلم والأدب. وهناك اتّصل بأبناء «زهر»، وأخذ عنهم الطب، ووضع في أصوله كتاب «الكلّيات»؛ كما اتّصل «بابن طفيل» الذي كان طبيب «أبي يعقوب يوسف» خليفة «عبد المؤمن»، ومن أفضل أمراء المغرب ثقافةً وانفتاحاً على الفلسفة. فقدّمه «ابن طفيل» إلى الأمير سنة ١١٦٩م، فبادر هذا إلى مفاتحته بالمسائل الفلسفيّة، وأُعجب بغزارة علمه وعمق تفكيره وسعة اطِّلاعه على مذاهب الأقدمين. وكان في الأمير شغف إلى معرفة الفلسفة الأرسطيّة على حقيقتها، وهو «يشتكي من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه»[(١)]، فعهد إلى «ابن رشد» وضعَ الشروح على كتب الفيلسوف اليونانيّ، وأَطلق يده في خزائن كتبه، فانفتحت أمامه الآفاقُ الجديدة والآمال العريضة.

وفي العام نفسه، عُيِّن «ابن رشد» قاضياً على «إشبيلية»، فعلى «قرطبة»، ثم اتَّخذه الخليفة «أبو يعقوب يوسف» طبيباً له عام ١١٨٢م؛ واستمرّ في النعمة **حتى أيّام «المنصور»، حيث أصبح سيِّد الرأي المطلَق، ممّا أثار عليه حسد الفقهاء،** فرموه بالزندقة، وادّعوا أنَّه أنكر آياتٍ من القرآن الكريم، وقال بتأليه بعض الكواكب، وأنَّه وصف الخليفة «المنصور» «بملك البربر». وهكذا أوغروا عليه صدرَ الخليفة، وأثاروا

---

(١) المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ١٥٩.

العامّة ضدّه. ولمّا كان «المنصور» في حرب مع ملك الإسبان، وكان بحاجة إلى مؤازرة الفقهاء والعامّة، انقلب على «ابن رشد» وأمر بإحراق كتبه الفلسفيّة، ونفاه إلى قرية «أليسانة» بالقرب من «قرطبة» في نحو عام ١١٩٥م، ٥٩٢هـ. ولمّا عاد فاستدعاه واسترضاه، لم تطل حياته بعد المحنة، فمات في «مراكش» عام ١١٩٨م/ ٥٩٥هـ.

أمضى «ابن رشد» أربعين سنة ونيّفاً منصرفاً إلى البحث والتأليف؛ وتناولت كتاباته الموضوعاتِ المختلفةَ، فتوزّعت على الطبّ والفلك والرياضيّات والفقه والكلام والمنطق والجدل الفلسفيّ. وقد فُقدت الأصولُ العربيّة لمعظم هذه المؤلّفات، ووصل إلينا قسمٌ منها في ترجمات لاتينية أو عبريّة. ولن نذكر هنا ثَبَتاً كاملاً لهذه الكتب، بل نشير إليها مجمَلةً بجعلها قسمين: **الشروح والتلخيصات، ثم المؤلّفات الأصيلة**.

وأمّا **الشروح والتلخيصات**، وهي تقع في ما يقارب الأربعين مجلّداً، فأهمّها تلك التي وضعها على الفلسفة الأرسطيّة، وقد تناولت معظم مؤلّفات «المعلم الأوّل». ثم تليها الشروح على «أفلاطون» و «الإسكندر الأفروديسيّ» و «بطليموس» و «جالينوس» و «الفارابيّ» و «ابن سينا» و «الغزاليّ» و «ابن باجّه»[1]. إلاّ أنّ ما كتبَه حول مؤلّفات «الفارابيّ» و «ابن سينا» و «الغزالي» كان من باب الردّ والانتقاد أكثر ممّا هو من باب الشرح والإيضاح.

وأمّا **مؤلفاته الأصيلة** في الكلام والجدل الفلسفيّ فأبرزها:

ــ **كتاب فصل المقال** وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال، وضعه في مطلع عام ١١٧٩م.

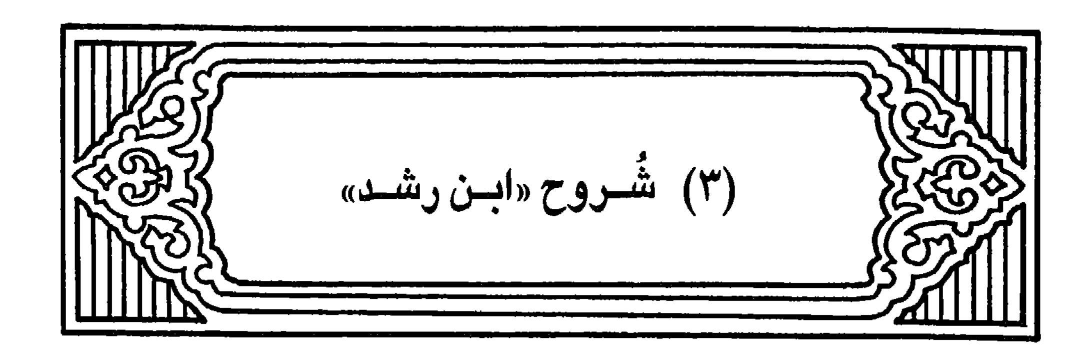
ــ **كتاب الكشف عن مناهج الأدلّة** في عقائد الملّة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل، من الشُّبَه المزيّفة والبدَع المُضِلّة. وضعه عام ١١٧٩م.

ــ **كتاب تهافت التهافت**، وهو ردّ على ما ورَدَ في كتاب تهافت الفلاسفة «للغزالي»، وضعه على الأرجح بعد عام ١١٨٠م.

● ● ●

---

(١) ابن باجّه ومعروف أيضاً بابن الصائغ، فيلسوف وعالم من أواخر القرن الحادي عشر ومطلع الثاني عشر. ولد في سرقسطة وكانت فلسفته قريبة من فلسفة الفارابي. أشهر مؤلفاته «رسالة تدبير المتوحّد».



# (٣) شُروح «ابن رشد»

عند وفاة «ابن رشد» كان العامّة والخاصّة في حرب على الفلسفة وأهلها. ولذلك كانت المخطوطات الفلسفيّة العربيّة، التي نجت من ألسنة الهيب، قليلةً جدّاً، كما أشار إلى ذلك المستشرق «مونك». ويعود الفضل في حفظ معظم المؤلَّفات الفلسفيّة التي خلَّفها «ابن رشد» إلى قيام نفرٍ من المترجمين بنقلها إلى العبريّة، وفي بعض الأحيان كتبوا النصّ العربيّ، من غير ترجمة، بحروف عبريّة. وأمّا معرفة اللاتين «بابن رشد» فتعود «إلى الترجمات اللاتينيّة لشروحه على أرسطو، وقد قام بها «مايكل سكوت» أثناءَ وجوده في «باليرما» على الأرجح، بين عامَي ١٢٢٨ و ١٢٣٥م، بصفته منجّماً في بلاط الإمبراطور «فريدريك الثاني»[(١)].

وإثر هذه الترجمات عرف الغربُ اللاتينيّ «ابنَ رشد»، ابتداءً من القرن الثالث عَشَر، على أنّه شارح «لأرسطو»، **بل كان عندهم«الشارحَ» المطلق، كما كان «أرسطو» «الفيلسوف» المطلق**. وكان «ابن رشد»، كما مرّ معنا، قد بدأ مسيرته الفلسفيّة بشرح الكتب الأرسطيّة بناء على تكليفٍ من «أبي يعقوب يوسف»، ودأب على هذا العمل طيلة عشرين عاماً حتى أحاط شرحه بجملة مؤلَّفات «المعلِّم الأوّل». وتقع الشروح التي وضعها في ثلاث حلقات: فهناك **«التلاخيص» أو الشروح الصُّغرى**، وهي شبيهة في نسقها بما وضعه «الفارابي» من قبل، حيث نجد الفيلسوف العربيّ يعرض محتوى الكتاب بأسلوبه الخاصّ ولا يتقيّد بحرفيّة ما ورد فيه. وهناك **الشروح الوُسْطى**، وهي تفسيرٌ يتناول ما ورد في الأصل فقرةً فقرة. وهناك **الشروح الكبرى**، يتتبّع فيها «ابن رشد» النصَّ الأرسطيَّ، ولكنه يثير أيضاً المشكلات التي يصادفها، ويذكر آراء الشرّاح الذين

---

(١) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، فصل ٨، ص ٣٦١.

تقدّموه، فيقوّمها، ثم يعرض رأيه الخاصّ فيها، ممّا يؤدي في بعض الأحيان إلى استطرادات مطوّلة.

وقد وصلت إلينا، في الترجمات اللاتينيّة أو العبريّة، أنواعُ الشروح الثلاثة، لمجموعة من الكتب الأرسطيّة المهمّة، التي لا بدّ من قراءتها لفهم الفلسفة المشائيّة، وهي المجموعة المتعلّقة بالطبيعيّات وما بعد الطبيعة، وكتاب النفس، وكتاب السماء والعالم، وكتاب التحليلات الثانية.

لقد كان إجلالُ «ابن رشد» «للمعلّم الأوّل» أمراً طبيعيّاً بصفته شارحاً لكتبه. ولكنّه، في بعض كتاباته، يجعله في مصافّ الأنبياء، معتبراً أنّ التفوّق الأرسطيّ لم يكن أمراً عارضاً، بل كانت له دلالة خاصّة؛ فهو يقول في الشرح الأكبر لكتاب النفس ما ترجمته: إنّ هذه النقطة هي من الاستعصاء بحيث أنّه كان من العسير جداً، وربما من المحال، أن تنكشف لأحد لو لم يتحدّث عنها «أرسطوطاليس»، إلاّ أنْ يوجد إنسان آخر مثله، لأنّني اعتقد أنّ هذا الرجل كان مثالاً أعلى في الطبيعة، بل هو المثالُ الذي قدّمته لنا الطبيعة ليُعرَف إلى أيّ حدّ يمكن أن يصل الكمالُ الإنسانيُّ في هذه الموضوعات. «فابن رشد» فيلسوف أرسطيٌّ مخلص للمعلّم، بل هو، من غير شكّ، أشدّ إخلاصاً من جميع كبار الفلاسفة في العصر الوسيط. «وإذا كانت عقليّته الخاصّة، التي تكوّنت في زمان ومكان مختلفين جدّاً عن زمان تكوين الفكر الأرسطيّ ومكانه، قد ابتعدت عن فلسفة المعلّم في بعض المواضع، فإنّها تعتمد دائماً على مبادىء صحيحة النسبة إلى أرسطو»[1].

أمّا أهميّة «ابن رشد» الشارح، في تاريخ الفلسفة الوسيطة، فقد تحدّث عنها المستشرقون ومؤرّخو الفلسفة الشرقيّون والغربيّون أحاديثَ مستفيضة. وخلاصة ما قيل في هذا الموضوع أنّ **«الرشديّة كانت عنصراً من عناصر الثقافة الوسيطة، لا يقلّ أهمّيّة عن جملة ما سُمّي بالفلسفة المدرسيّة»**[2]؛ بل هي من أبرز مقوّمات هذه الفسلفة، على الرغم من المقاومة العنيفة التي لقيتها من قِبَل بعض كبار اللاهوتيّين. فمنذ منتصف القرن الثالث

(١) Encyclopaedia Universalis, Vol. 2, Art. Averroès.

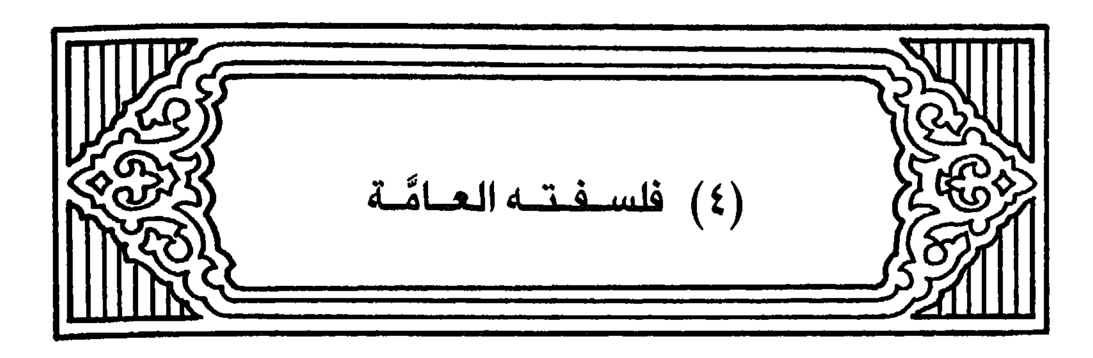
(٢) Encyclopaedia Universalis, Vol. 2, Art. Averroès.

عشر أخذ أساتذة الفلسفة في جامعة «باريس»، المكلَّفون بتعليم فلسفة «أرسطو»، يعتمدون على شروحات «ابن رشد». وقد وجدوا فيها تفسيراً دقيقاً وموثوقاً به. واعتمادُهم على «ابن رشد» جعل تعليمهم يخالف عدداً من العقائد الدينيّة المسيحيّة، ممّا حمل نفراً من أساتذة اللاهوت والفلسفة، برغم تأثّرهم «بأرسطو» و «بابن رشد»، على مقاومة الفلسفة الرشديّة. وكان على رأس هؤلاء «ألبير الكبير» و «توما الأكويني» و «جان بونافنتور». ثم أصدرت السلطات الكنسيّة في عام ١٢٧٠م، وفي عام ١٢٧٢م، تحريماً لفلسفة «ابن رشد» عامّة، وصل عدد القضايا التي ذُكرت فيه إلى مئتين وتِسْعَ عَشْرَةَ قضيّة[١]، أهمُّها: القولُ بقدم العالم، والقول بوحدة العقل، وإنكار المفهوم الدينيّ للعناية الإلهيّة. كما نسبوا إلى أتباع «ابن رشد» القولَ بحقيقتين: واحدة للفلسفة والثانية للدين، مع أنّ هذا القول لا ينطبق في الحقيقة على «ابن رشد» ولا على أحد من أتباعه. وبرغم ذلك فقد استمرَّ تأثيرُ «ابن رشد» قويّاً حتى القرن السادس عشر. فكان بعضهم متأثِّراً به مع محاربته إيّاه، كما مرّ معنا، وكان آخرون يصرِّحون بولائهم لتعاليمه. ومن هذه الفئة الثانية كان «سيجر دي برابنت» و «بواس دي داتشي» في القرن الثالث عشر، و «جان دي جاندون» و «تادِّس دي بارما» في القرن الرابع عشر، و «بولو البندقيّ» و «نيقولاوس فرنياس» في القرن الخامس عشر، و «ألِسّندرو أكيلّيني» و «ماركنتوني زيمارو» في القرن السادس عشر.

• • •

---

(١) E. Bréhier, Histoire de la Philosophie, tome I, fas 3, p. 686.



## (٤) فلسفته العامّة

قلنا، في المقدّمة العامّة، إنّ ما يميّز «ابنَ رشد» من سائر فلاسفة القرون الوسطى، إنّما هو نضاله في سبيل حرّيّة الفكر والكلمة، وإنّ هذا النضال يظهر في كتبه الجدليّة والتوفيقيّة أكثر ممّا يظهر في مصنَّفاته الفلسفيّة العامّة، باعتباره، في هذا المصنّفات الأخيرة، كان تابعاً «لأرسطو» وشارحاً لفلسفته؛ حتى إذا خالفه في بعض المواضع، وذهب مذهبَ «ثامسطيوس» «أو أحد الأفلاطونيّين المحدَثين، كان ذلك عن غير قصد، بل بسبب الالتباسات الكثيرة التي وقعت في ترجمات الكتب اليونانيّة. ولأجل ذلك، نكتفي هنا بتحديد الخطوط العريضة لما يؤمن به «ابن رشد» في مسائل الفلسفة العامّة، حتّى نتمكّن، على ضوئها، من إدراك حقيقة مقاصده في الكتب التوفيقيّة.

### ١ ــ الله وصفاته

اتُّهِم «أبو الوليد» بالزندقة، ولكنّه كان أشدَّ المتمسّكين بالإيمان بوجود الله. غير أنّ إيمانه هذا لم يكن نتيجة «الخبر والسَّماع»، بل نتيجة ما يفرضه العقل عند استكشافه عن نظام الطبيعة. ولمّا كان «ابن رشد» يتصوّر النظام الطبيعيّ من خلال مذهب «أرسطو»، وكان من المبادىء الأرسطيّة الأساسيّة القول بأنّ المادّة مقدار جامد، وأنّها غيرُ متحرّكة من ذاتها لزم عن ذلك أنّ كلَّ حركة لا بدَّ لها من طرفين: محرِّك ومتحرِّك. فإذا كان المحرِّك جسماً، فهو متحرِّك أيضاً ولا بدّ له من محرِّك، فينتهي الأمرُ بالضرورة إلى «محرِّك أوّل غيرِ متحرِّك أصلاً لا بالذات ولا بالعَرَض»[1].

وبديهيٌّ أن يثبت «ابن رشد» الصفاتِ الإلهيّةَ على الطريقة الأرسطيّة أيضاً، فيرى أنّ

(١) ابن رشد، تهافت الفلاسفة، مسألة إثبات وجود الصانع.

الله عقلٌ محض، أو هو العقل والعاقل والمعقول، وأنّه واحدٌ بذاته، «لأنّ الذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحداً»[1]؛ وهو ليس بساكن ولا بمتحرِّك، بسيطٌ في ذاته، منزَّهٌ عن التغيُّر والنقص والغاية، واجب الوجود، ووجوده عين ماهيّته.

ولكنّ «ابن رشد» يرى **أنّ هذا الطريق إلى معرفة وجود الله ليس عامّاً للناس بما هم ناس**، لأنّه يتطلّب معرفةً دقيقة بالمبادىء الطبيعيّة والفلسفيّة. وقد تلطّف الله على عباده، وأوضح لهم الطريق إلى معرفته بدليلين اثنين وردا في الشرع، هما: دليلُ العناية، ودليل الاختراع.

ــ وأمّا **دليل العناية**، فإنّه ينبني على أصلين اثنين، الأوّل: **أنّ جميع الموجودات الطّبيعيّة موافقة لوجود الإنسان**؛ والثاني: **أنّ هذه الموافَقَة هي بالضرورة «من قِبَل فاعلٍ قاصدٍ لذلك مُريد»**[2]. وقد أورد «ابن رشد» في كتاب «المناهج» عدداً من الآيات القرآنيّة التي تحثّ على تأملّ هذا المعنى، منها: «ألم نجعلِ الأرضَ مهاداً والجبالَ أوتاداً»؛ وأيضاً: «تبارك الذي جَعَلَ السماءَ بُروجاً وَجعَلَ فيها سراجاً وقمراً نيِّراً».

ــ وأمّا **دليل الاختراع** فهو أيضاً ينبني على أصلين اثنين: «**أحدُهما أنّ هذه الموجودات مُخْتَرعةٌ**، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات»؛ «**والثاني هو أنَّ كلّ مُخْتَرَع فله مُخْتَرِع**»[3]. وهنا أيضاً يعود «ابن رشد» إلى الشواهد يأخذها من الآيات القرآنيّة، منها: ﴿أفلا يَنظُرون إلى الإبِل كيف خُلِقت﴾؛ وأيضاً: ﴿يا أيُّها الناسُ ضُرب مَثَلٌ فاستمعوا له إنَّ الذين تدّعون من دونِ الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾.

وإذ ينتقد «ابن رشد» بشدّة طُرُقَ المتكلّمين والصوفيّة في معرفة وجود الله[4] لأنّها، في رأيه، غيرُ صالحة لجمهور الناس فضلاً عن الخاصّة، يرى أنّ ما ذكرَتْه الشريعةُ من دليلَي العناية والاختراع إنّما يصلح للخواصّ والجمهور. وأمّا الاختلاف بين المعرفتين ففي «التفصيل، أعني **أنَّ الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مُدرَك**

---

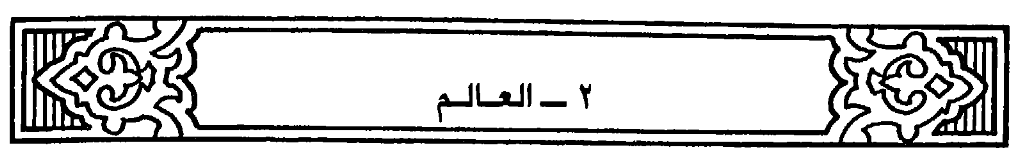
(١) ابن رشد، تهافت الفلاسفة، مسألة إثبات وجود الصانع.

(٢) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٥٠.

(٣) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٥٠.

(٤) راجع الفصل الأول من كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة»، ص ١٣٢ ــ ١٥٠.

**بالمعرفة الأولى المبنيّة على علم الحسّ، وأمّا العلماءُ فيزيدون على ما يدُرَك** من هذه الأشياء بالحسّ ما يُدرَك بالبرهان»[1]. وكذلك يرى أن تُثْبَتَ الوَحدانيّةُ «والعلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام»، وسائر الصفات، بالرجوع إلى ما ورد بخصوصها في الآيات القرآنيّة من غير مَزيد عليه، وإلاّ أدّى ذلك إلى تشويش عقيدة العامّة[2].



## ٢ ــ العالم

إنّ التزام «ابن رشد» بمبادىء الفلسفة الأرسطيّة جعله ملتزماً أيضاً بالقول بقِدَم العالم. وأمّا القولُ بالحدوث، **فليس هو عنده على معنى الوجود بعد العدم** ــ وهو في رأيه أمرٌ محال ــ **بل على معنى الخروج من حال الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل**. وإذا علمنا أنّ هذا الخروج لا يكون إلاّ بالحركة، وأنّ الحركاتِ كلّها إنّما تعود إلى المحرِّك الأوّل، اتَّضح لنا المعنى المقصودُ من حدوث العالم. فالعالم مُحدَث باستمرار لأنّه متغيّر باستمرار، ولأن كلّ تغيّر إنّما هو حدوث، أي انتقال شيء ما من حال وجود بالقوّة إلى حال وجود بالفعل[3]. فالعالم، إذاً مُحدَث بهذا المعنى، ولكنّه أزليّ الوجود، لا بداية لوجوده ولا نهاية، كما أنّ الزمان الناتج عن نظام حركة الفلك لا بداية له ولا نهاية أيضاً.

وبديهيٌّ القول إن **«ابن رشد» يتصوّر الكون بحسب النظام الأرسطيّ**، أي قائماً على مركزيّة الأرض الثابتة في موضعها، بينما الأجرام السماويّة، التي تحرّكها قوى عاقلةٌ، تدور مع أفلاكها حول الأرض بحركات دائريّة مستمرّة على وتيرة واحدة بفعل ما فيها من شوق دائم إلى كمال المحرّك الأوّل. **وينتج عن حركات الأفلاك هذه حدوثُ الكائنات الأرضيّة وفسادُها بسبب تمازج العناصر الأربعة وتفكّكها**. وإذا كانت الموجودات الأرضيّة كلُّها مركَّبةً من صورة ومادّة، فإنّ «الصور لا تطوف في المادّة المظلمة كالأرواح

(١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٥٣ ــ ١٥٤.

(٢) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة: الفصلان الثالث والرابع.

(٣) راجع في هذه المعاني كتاب «تهافت التهافت»، مسألة قدم العالم.

الخفيّة، بل هي قائمة في المادّة وكأنّ المادّة نواة تتطوّر»[1]. وعلى ذلك فإنّ «ابن رشد» **ينتقد فلسفة الفَيض التي قال بها «الفارابي» و «ابن سينا»، ويرفض أن يسمّي العقل الفعّال «واهب الصور».**

## ٣ ـ الإنسـان

يحرص «ابن رشد» على متابعة «أرسطو» في نظرته إلى الإنسان برغم ما يخالفه فيه من أمور أساسيّة في العقل لا يتفطّن لها، كما يبيّن ذلك «رينان» في كتابه: «ابن رشد والرشديّة»[2]. فهو، إذ يعتبر النفسَ صورةَ الجسد، إنّما يأخذ معنى الصورة على الوجه الطبيعيّ الأرسطيّ، أي أنّ **تعلُّق النفس بالجسد لا يختلف عن تعلُّق الصورة بالمادّة**. غير أنّه، إذا وصف النفس بأنّها كمال الجسد، فهو يضمّن لفظَ الكمال معنى خاصّاً لم يرد عند «أرسطو» ولا عند فلاسفة العرب، وهو المعنى الذي **يعطي العقل الهيولانيّ وجوداً مفارقاً قادراً على البقاء من غير الارتباط بجسد معيّن**. ولمّا لم يكن في أقوال «ابن رشد» المتعلّقة بالقوى النفسيّة النباتيّة والحيوانيّة ما يخالف فيه مذهب «أرسطو»[3]، فإنّنا نقتصر على إيضاح مذهبه في العقل، وهو مذهب تفرَّدَ به، وأثار عليه زعماءَ الفلسفة اللاتينيّة في القرون الوسطى:

لقد كان طبيعيّاً أن يخالف «ابن رشد» مذهبَ «**أفلاطون في التذكُّر**، وأن يجاري «أرسطو» في القول بحصول المعرفة العقليّة انطلاقاً من التجربة الحسّيّة، لأنّه «إذا تُؤُمِّل كيف حصولُ المعقولات لنا، وبخاصّة المعقولات التي تلتئِمُ منها المقدّمات التجريبيّة، ظهر أنّا مضطرُّون في حصولها لنا أن نُحِسّ أوّلاً، ثم نتخيَّلَ، وحينئذٍ يمكننا أخذ الكلّيّ. ولذلك **فَمَن فَاتَتْه حاسّةٌ ما من الحواسّ، فاته معقولٌ ما**»[4].

غير أنّ فيلسوفنا يعود إلى البحث في أنواع الصور، متسائلاً إذا كان ارتباطها

---

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٩٨.

(٢) E. Renan, Averroès et L'Averroisme, Paris, 1925, PP. 133- 152.

(٣) تجد تفصيل مذهب «ابن رشد» في النفس في كتاب «تلخيص النفس».

(٤) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص ٧٩ ــ ٨٠.

بالمادّة على جهة واحدة؛ فيرى أنّ الصور الهيولانيّة مرتبطةٌ بالمادّة لجهة وجودها وماهيّتها، فهي متعدّدة، متغيّرة، كائنة فاسدة، لا يمكن أن تفارق المادّة.

وأمّا صورُ المعقولات فربّما كان وجودُها مستقلاً عن العقل، وربّما لم يكن. وفي الحالتين، فإنَّ نسبتها إلى العقل غير نسبة الصور الهيولانيّة إلى المادّة، فيُحتَمل أن تفارق المادّة. وذلك أنّ الفحص عن صورة المعقولات يبيّن أنّها **تجعل الحكم العقليّ مشتملاً على ما لا نهاية له من الجزئيّات، ولذلك نقول: «يجب أن يكون هذا الفعل لقوّة غير هيولانيّة»**[1]. وكذلك نلاحظ أنَّ المدرِك في العقل هو المدرَك، وأن العقل يتزيّد مع الشيخوخة، بخلاف سائر قوى الحسّ وقوى النفس[2].

انطلق «ابن رشد» من هذه الاعتبارات لتحديد طبيعة العقل من حيث علاقته بسائر قوى النفس؛ فكان موقفه مضطرباً في هذه المسألة، كما كان موقف «أرسطو» نفسه مضطرباً فيها. وقد اعتبر «أبو الوليد» العقلَ الهيولانيّ نوعاً من الاستعداد لتجريد الصور بتأثير العقل الفعّال المفارق. وفي هذا المعنى يبدو قريباً من «الفارابي» ومن سائر المشّائين. إلاّ أنّه يعود إلى التساؤل عن طبيعة هذا الاستعداد وحقيقته: فهو لا يمكن أن يكون استعداد الهيولى بمعناها المطلق، وإلاّ صارت كلُّ مادّة قابلةً للمعقولات. ولا هو استعداد الصور المتخيَّلة لأنّ تصبح معقولات بالفعل، وإلاّ لم يكن للعقل دور في حصول الصور المعقولة. **فبقي أن يكون لهذا الاستعداد وجودٌ بالفعل، وأن يكون العقلُ الهيولانيّ عقلاً مستعدّاً، وأن يكون في الأصل واحداً لجميع الناس، مفارقاً، أزليّاً، ثابتاً.** ويعتقد «ابن رشد» أنّ هذا المذهب هو مذهب «أرسطو» نفسه، فيقول: «إنّ أرسطو ينصّ على أنّ العقل الهيولانيّ أزليّ»[3].

وينتج عن هذا الموقف من العقل أمورٌ أبرزُها:

— **ليس للعقل وجودٌ مشخّص**، لأنّ مبدأ التشخيص إنّما هو المادّة، وليس العقل مرتبطاً بالمادّة أصلاً.

---

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس. راجع ص ٦٩ وما بعدها.

(2) قارن هذا الموقف بموقف «ابن سينا» في براهينه الكثيرة على روحانية النفس البشرية، وبخاصة في: «رسالة في معرفة النفس الناطقة».

(3) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس ص ٩٠.

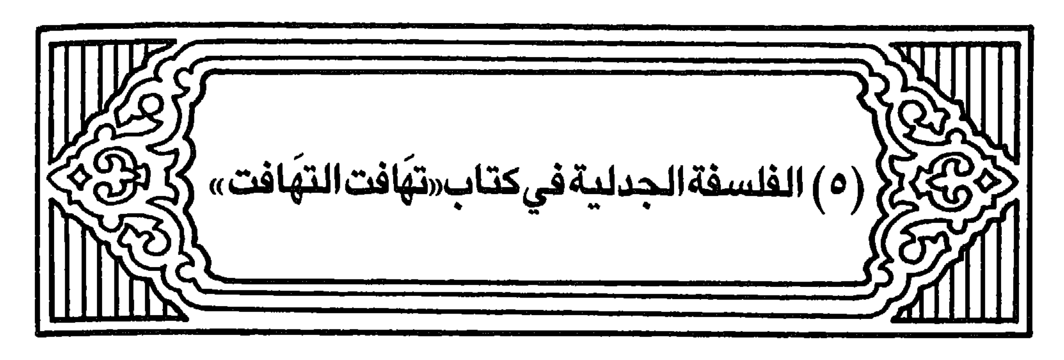
ـ **العقل الهيولانيّ جوهر واحد لجميع البشر**، وجوده أدنى رتبة من وجود العقل الفعّال، ولكنّه، مع ذلك، أزليّ، مفارق للمادّة.

ـ **ليس الخلود خلوداً للنفس أو للشخص**، بل هو خلودُ العقل الواحد المشترك لجميع الناس. فالسعادة الأخرويّة ليست سعادة فرديّة، بل هي سعادة النوع البشريّ بكامله بمقدار ما يتمثّل بهذا العقل المفارق.

«قُصارى القول: **في مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحاديّة مهمّة**، تجعله مخالفاً لما أثبتته علومُ العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره، **أوّلُها: قوله بقدم العالم المادّيّ والعقول المحرّكة له؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علّة بمعلول**، على وجه ضروريّ **لا يترك مجالاً** للعناية الإلهيّة **أو للخوارق أو نحوها؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيّات**، وهو قول يجعل الخلود الفرديّ غير ممكن»[1]. فهل يتمكّن «ابن رشد» في فلسفته التوفيقيّة من رفع التناقض بين الفلسفة والدين؟

● ● ●

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٠١.




## ١ ـــ غرض الكتاب وأسلوب البحث فيه

لم يتبسّط «ابن رشد» في شرح الغرض من كتاب «تهافت التهافت». وكأنّ هذا الغرض ظاهر في العنوان نفسه، وهو الردّ على ما أورده «الغزاليّ» في كتاب «تهافت الفلاسفة». ولذلك اكتفى «ابن رشد» بجملة واحدة، تنصّ على «**أنّ الغرض من هذا القول أن نبيّن مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت، في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان**» (١).

من هذا المنطلَق يبدو كتاب «تهافت التهافت» شديدَ الشبه، في أسلوبه، بكتاب «تهافت الفلاسفة» «للغزاليّ» **حيث كان القصد هدم الفلسفة المارواثيّة التي بناها الفلاسفة الإسلاميّون، بإظهار عجز العقل عن قضايا الإلهيّات، وترك الحكم فيها للشريعة وحدها.**

وقد طبّق «أبو حامد» المنهج الجدليّ في علم الكلام كما حدّده في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»، وهو يقوم على «أن لا نتعرّض لثبوت دعوانا، بل ندّعي استحالة دعوى الخصم»(٢). فاقتصر غرض الجدل عند «حجّة الإسلام» على الهدْم دون البناء، إلاّ إذا فهمنا بالبناء إفساح المجال أمام العقيدة الدينيّة، وإحلال الإيمان محلَّ العقل.

ولا تبعد أهداف الجدل عند «ابن رشد»، إلاّ في أمور جزئيّة، عن الأهداف التي ذكرها «الغزاليّ».

ومع ذلك، **فإنّ الجدل في كتاب «تهافت التهافت»، لا يقتصر على الناحية السلبيّة الهادمة،** لأنّ «ابن رشد» لا يكتفي بإظهار تهافت آراء «الغزاليّ» «وقصور أكثرها عن رتبة

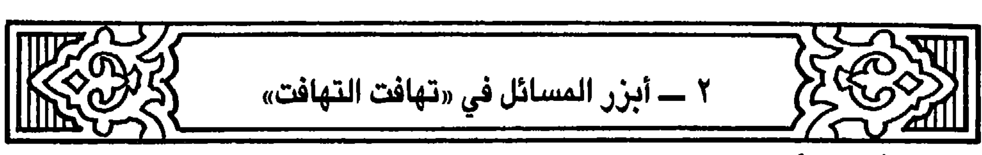
---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١.

(٢) راجع: الغزاليّ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩ وما بعدها.

اليقين والبرهان»، **بل يتجاوز هذا الغرض إلى إثبات ما يعتقد أنّه الحقُّ من وجهة النظر الفلسفيّة التي تطابق، في جملتها، وجهة النظر الأرسطيّة. فيتعدّى السلبيّة إلى الإيجابيّة**، ويُثبت، بقوّةٍ، قُدرةَ العقل على إدراك الحقّ المطلق.

وتمشّياً مع الأسلوب التقليديّ في الجدل، تناول «ابن رشد» المسائل التي وردت في كتاب «التهافت» «لأبـي حامد الغزاليّ» مسألةً مسألةً، بل فقرة فقرة، مدقّقاً ناقداً. **ولم يسلم من نقده هذا الفلاسفةُ الإسلاميون أنفسُهم**، وعلى رأسهم «الفارابـيُّ» و «ابنُ سينا»، «لقلّة تحصيلهم لمذهب القدماء» على حدّ تعبيره، ولأنّهم، بالتالي، يتحمّلون قسطاً من تَبِعة الحملة التي قادها المتكلّمون على الفلاسفة. وسنعرض، هنا، ما أتى به «أبو الوليد» في عدد من أهمّ مسائل الكتاب، مشيرين باختصار إلى مضمون ما أورده «الغزاليّ» في كلّ واحدة منها، ليتّضح الردُّ على ضوء موضوعه الأساسيّ.



## ٢ ــ أبزر المسائل في «تهافت التهافت»

**( أ ) مسألة قدم العالم:**

ــ **الدليل الأوّل**: رأى الفلاسفة أنّ «**صدور حادث عن قديم مطلق» أمرٌ مُحال**، نظراً إلى ثبوت أحوال الكائن القديم وامتناعِ تمييز «حالِ الترك عن حال الشرع» فيه، إلاّ إذا فُرِض مُرَجِّحٌ من خارجٍ يؤثّر في الكائن الأوّل القديم ويرجّح وجود العالم على عدم وجوده، وهو أمرٌ محال أيضاً. فيتعيّن أن نقول إنّ فعل الله قديمٌ بقدم الله، والعالم فعل الله، فالعالم قديم.

وقد ادّعى «**الغزاليّ**» إبطالَ هذه الحجّة بإمكان افتراض نقيضها. إذ ما حجّة الفلاسفة علينا لو نحن قلنا «**إنّ العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجِد فيه**... وإنّ الوجود قبلَه لم يكن مُراداً فلم يحدث لذلك... فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له؟» وبعد مناقشةٍ مستفيضة لاعتراضات الفلاسفة المحتمَلة، انتهى «الغزاليّ» إلى النتيجة الآتية: **إنّ هذا الدليل الفلسفيّ ليس نتيجة لقياس برهانيّ، ولا هو من الضروريّات العقليّة**، وإنّما هو مجرّد ظنّ وتخمين، لم يتمسّك به الفلاسفةُ الإسلاميّون إلاّ بسبب تقليدهم الأعمى الفلاسفة اليونانيّين.

وأمّا «ابن رشد»، فيرى أنّ ما أورده «الغزاليّ» في كتاب «تهافت الفلاسفة» على لسان الفلاسفة، ليس في حقيقته شيئاً واحداً، بل هو مسائلُ كثيرة «تحتاج كلُّ واحدة منها إلى تفرُّدٍ بالفحص عنها وعمّا قاله القدماءُ فيها»[1]. ومهما يكن من أمر هذه المسائل فإنّ قول «الغزاليّ» **بالإرادة القديمة** لافتراض حدوث العالم إنّما هو «قول سفسطائيّ» في نظر «ابن رشد»، لأنّه في حقيقته **تهرُّبٌ من مواجهة المشكلة المطروحة. فعندما لم يستطع «الغزاليّ» أن يقول «بتراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل. . . قال بتراخيه عن إرادة الفاعل»** [2]. غير أنّ المسألة الحقيقيّة هي في السؤال عن سبب التغيّر في أحوال «القديم». فهل يلزم عن الفعل الحادث نوعٌ من التغيّر؟ وما سبب هذا التغيّر: هل هو من ذات الفاعل القديم، أو من شيء آخر؟

أمّا أن يكون التغيُّر لازماً عن الفعل المحدَث، فذلك بيّن بنفسه، **لأنّ نسبة الفاعل من المفعول لا يمكن أن تبقى هي ذاتها في حال الفعل وفي حال عدم الفعل**. بل هناك حالٌ متجدّدة. وهذا التجدُّد يقودنا إلى واحدة من نتيجتين: فإمّا أن يكون الفعل المحدَث لغير الفاعل الأوّل، فلا يكون هو الفاعل على الحقيقة؛ وإمّا أن يكون التجدُّد قد حصل في ذات الفاعل الأوّل، وهذا الأمر، فضلاً عن كونه محالاً، يؤدّي إلى التسليم بوجود فعلٍ آخرَ في ذات الله سبق فعلَ الخلق، فلا يكون فعل الخلق هو الفعل الأوّل. ثم، مَنْ فعل ذلك الفعلَ الأوّل؟ **وهل يجوز أن نقول بحدوث فعلٍ من غير فاعل كما ادّعى «الأوائلُ من القدماء الذين أنكروا الفاعل، وهو قول بيِّنٌ سقوطُه بنفسه»؟** [3].

ويرى «ابن رشد» أنّ الاختلال الأساسيّ في كلام «الغزاليّ» هو في **«أنّ قولنا إرادة**

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣. ونلاحظ منذ الآن كيف يحرص «ابن رشد» على الدقة في بحث المسائل وتفريعها، وتمييز موقف «القدماء»، أعني «أرسطو» وأتباعه، من موقف الفلاسفة الإسلاميين، حتى لا تدان الفلسفة بجريرة بعض منتحليها الذين لم يفهموها على حقيقتها.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣. المقصود بتراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل إنما هو انقضاء فترة بين فعل الله والنتيجة الصادرة عنه. كأن نضع أن فعل الخلق أزلي، وأن المخلوق محدث، وهو وضع متناقض. وأما التراخي عن إرادة الفاعل، بمعنى عزمه على الفعل دون التنفيذ المباشر، فجائز في رأي «الغزاليّ»، وغير جائز في رأي «ابن رشد» لأسباب يوردها بعد قليل.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣.

**أزليّة وإرادة حادثة، مقولةٌ باشتراك الاسم، بل متضادّة»** [1]. أي ليس بين الإرادتين حدّ مشترك، بل هما متضادّتان، لأنّ الإرادة الحادثة هي إمكان فعل أحد المتقابلين، وهي شوق ونزوع إلى شيء أو عن شيء ينتهي بتحقيق المراد. وهذا كلّه لا يصدق على الإرادة الأزليّة، **بل لو وضعنا إرادة أزليّة، «ارتفع حدّ الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب»**، أعني أصبحت أمراً لازماً لا ممكناً. ولذلك نقول: إنّ البرهان الفلسفيّ يؤدّي، عند بحث مسألة العالم، إلى وضع «فاعل لقوّة ليست هي لا إراديّة ولا طبيعيّة، ولكن سمّاها الشّرع إرادة»[2]. فالتسمية مجازيّة، والفلسفة وحدَها تكشف عن معناها الصحيح.

وقد شوّه «أبو حامد» حجّة الفلاسفة القائلة باستحالة «وجود موجب قد تمّت شرائطُ إيجابه وأسبابُه وأركانُه... ثم يتأخّر عنه الموجَب»[3]. وذلك باللجوء مرّةً أخرى إلى تشبيه الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة في المَثَل الذي أورده عن الطلاق. أمّا سؤاله: «هل عرفتم ذلك بضرورة العقل أو بحدٍّ أوسطَ»، فيصفه «ابن رشد» بأنّه من الأقوال الركيكة، **لأنَّ ما يسلِّم به جميع الناس إنّما هو من الأمور الشائعة المشهورة فقط، وليس ضروريّاً أن تكون المقدمات الفلسفيّة، الواضحةُ لأهل العلم، واضحةً للناس كلِّهم**، وهم من غير أهل العلم، **لأنّ الحقائق الواضحة لا تُعرف قبل تحصيل العلم، بل بعد تحصيله.**

ومعلومٌ أنّ «الغزاليّ» كان قد حاول إظهار التناقض في قول الفلاسفة بقدم العالم، وذلك بالسؤال عن دورات الفلك كيف تكون متساوية وبعضُها أسرع من بعض، أو غيرَ متساوية وكلُّها غير متناهية؟ ثم هل يكون عدد الدورات شِفْعاً أو وِتراً؟ وما السبب في اختيار وجهة للحركة دون غيرها، ونقطتين محدّدتين لقُطْبَي الفلك دون غيرهما؟ فهل ثمّةَ سببٌ سوى الإرادة الإلهيّة المطلقة؟[4].

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٤.

(٣) يعني استحالة صدور حادث عن قديم.

(٤) راجع: الغزاليّ، تهافت الفلاسفة، ص ٧ وما بعدها.

إنّ هذه المحاولة، في رأي «ابن رشد»، إنّما تقوم على مجموعة من المغالطات السفسطائيّة. وذلك أنّ «**الغزاليّ**» ، **إذ يلجأ إلى دورات الأفلاك ونسبها من بعضها، فإنّما يلجأ إلى مقارنة غير المتناهي بغير المتناهي**. وقد بيّن الفلاسفة أنّ هذه المقارنة لا تصحّ أصلاً، لأنّ غير المتناهي غيرُ معلوم، فضلاً عن كونه غيرَ موجود بالفعل، والمقارنة لا تصحّ إلاّ بين طرفين معلومين، إذاً بين عددين محدودين، أو مدّتين زمنيّتين محدودتين أيضاً. «وهذا بيِّنٌ من كلام الفلاسفة: فقد صرّح رئيسُهم الأوّل أرسطو أنّه لو كان للحركة حركةٌ لما وُجدت الحركة»[1].

وبمثل هذا الكلام نردّ أيضاً على التساؤل عن دورات الفلك: شِفع هي أم وِتر؟ **وأمّا مسألة الجهات في دَوَران الأفلاك، فإنّ الحكمة في تكوينها على ما هي عليه إنّما تُطلب من صناعة الفلك نفسها**. وعلى كلّ حال فإنّ افتراض الحكمة فيها أمرٌ واجب بحقّ الباري، وإلاّ جعلْنا فعلَه تَحَكُّمياً خالياً من الحكمة. كما أنّ الاحتجاج على الفلسفة من جهة علم الفلك هو احتجاج فاسد أصلاً، إذ ليس ضرورياً أن تكون البراهين الفلسفيّة باطلة إذا كان ثمّة نقطةٌ غير واضحة في علم من علوم الفلاسفة.

ـ **الدليل الثاني**: يتلخّص دليل الفلاسفة الثاني، بحسب ما نقله «الغزاليّ» في كتاب «تهافت الفلاسفة» **بإثباتهم استحالة تقدّم الله على العالم بالزمان**، باعتبار أنّ وجود الزمان تابع لوجود العالم، **فيكون التقدّم تقدُّماً بالذات** «مثل تقدّم حركة الشخص على حركة الظلّ»، وهو لا يتضمّن بُعْداً زمانياً بين وجود العلّة ووجود المعلول، فيتضّح أنّ الله قديم، وأنّ العالم، غيرَ المتأخّر عنه بالزمان، قديم أيضاً.

وقد اعتبر «الغزاليّ» هذا الدليل قائماً على الوهم، إذ، مع تسليمه باستحالة التقدّم الزمانيّ، **رأى أنّ التقدّم بالذات يعني انفرادَ الله بالوجود فقط**، «وليس من ضرورة ذلك تقديرُ شيء ثالث». فالزمان، كالمكان، بُعْدٌ من أبعاد الأجسام المتحرّكة، محدَثٌ بحدوث العالم، متناهٍ من جهة الماضي، كالمكان المتناهي الذي ليس وراءَه خلاء ولا

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٨. ويعني هذا الكلام أنه لا يجوز البحث في غير المتناهي كأن نضع لكل حركة حركة إلى غير نهاية، إذ معنى ذلك انتفاء وجود سبب أول للحركة، وبالتالي انتفاء وجود الحركة نفسها.

ملأ، برغم أنّ الوهم لا يسكت عن تقدير المكان كما أنّه لا يسكت عن تقدير الزمان من ناحيتي الماضي والمستقبل.

وفي رأي «ابن رشد» **أنّ الخطأ ههنا لا يقع على «الغزاليّ» وحدَه، بل على ما قاله الفلاسفة الإسلاميّون أيضاً في التقدّم الذاتي**، إذ جعلوا هذا الدليلَ من الأقوال الركيكة المعرَّضة للنقد. ومع ذلك فإنّ ما أتى به «الغزاليّ»، منتقداً هذا الدليلَ، «هو قول مغالطيّ خبيث»[1]، ويتبيّن وجهُ المغالطة فيه إذا عرفنا أنّ الوجود قسمان: الأوّل وجود تابع للحركة وهو لا ينفكّ عن الزمان، والثاني وجود أزليّ غير تابع للحركة ولا يلحقه الزمان. **فتقدُّمُ أحد الموجودين على الآخر**، (أعني الذي ليس يلحقه الزمان) **ليس تقدُّماً زمانيّاً**، ولا هو تقدّم العلّة على المعلول اللَّذَين هما من طبيعة الموجود المتحرِّك مثل تقدّم الشخص على ظلّه. ولذلك، كلُّ مَنْ شبَّه تقدّم الموجود غير المتحرِّكُ على المتحرِّك، بتقدّم الموجودين المتحرّكين أحدهما على الثاني، فقد أخطأ»[2]، لأنّ مثل هذه الموجدات متباينة أصلاً في الطبيعة، ولا نسبة لأحدهما إلى الآخر. والفلسفة، ككلّ، ليست مسؤولةً عن هذا الخطأ، لأنَّ «من سلك هذا المسلكَ من الفلاسفة هم المتأخِّرون من أهل الإسلام، لقلّة تحصيلهم لمذهب القدماء»[3].

وإذا نحن استبعدنا هذا الخطأ، وعدنا إلى الفلسفة الحقيقيّة عند القدماء، عرفنا أنّ النتيجة التي ينتهي إليها البرهان في هذه المسألة هي **أنّ تقدّم الله على العالم إنّما هو تقدّم الوجود غير المتحرّك على الوجود المتحرّك، وهو نوعٌ آخرُ من التقدّم لا يصدق عليه أنّه تقدّم زمانيّ ولا ذاتيّ**[4]. وعلى ذلك «فقول أبي حامد إنّ تقدّم الباري سبحانه على العالم ليس تقدّماً زمانيّاً، صحيح؛ لكنْ، ليس يُفهم تأخّرُ العالم عنه (إذا لم يكن تقدّمه

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢١.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢١.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٢.

(٤) على ضوء فلسفة «ابن رشد» العامة، وتمسكه بمبادىء فلسفة «أرسطو»، نفهم أن تقدم الوجود غير المتحرك على الوجود المتحرك إنما يبحث من حيث رتبة الوجود لا غير، دونما اعتبار لمفهوم الزمان، لأن الفلسفة الأولى، بصفتها «علماً بالوجود من حيث الوجود»، تنظر فقط في رتب الموجودات لا في زمان وجودها.

زمانياً) إلاّ تأخّرَ المعلول عن العلّة التي استوفت شروط العلل»[1].

وفضلاً عن ذلك، فإنّ القول بحدوث العالم في جملته هو، في رأي «ابن رشد»، قول متناقض في ذاته، **لأنّ الحدوث نفسه حركةٌ، والحركة تستوجب وجودَ شيء متحرِّك. فوضع الحدوث للكلّ هو بمثابة القول: كان العالم «موجوداً قبل أن يوجد»** [2].

وبعد، فقد ارتكب «الغزاليّ» مغالطة أخرى عند مماثلته بين الزمان والمكان، أي بين «الآن» الزمانيّ والنقطة الهندسيّة. والحقّ أنّ مسألة الزمان لا تقاس على مسألة المكان، بدليل أنّ الموجود من الزمان إنّما هو الحاضر فحسب، وهذا البعْد من أبعاده الثلاثة مرتبط بالماضي والمستقبل، ولا وجود له إلاّ بهما. فالحاضر ليس قائماً بذاته حتى نفترض حاضراً أوّلاً. أمّا في المكان، فمن الممكن «أن نتوهّمَ نقطة هي مبدأ الخطّ وليست نهاية لآخر. . . **فسببُ هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة»** [3]. وقد تنبّه القدماءُ إلى هذا الغلط، فرأى «أرسطو» أنّ نسبة الزمان من الحركة كنسبة الأعداد من المعدودات، فقال: «حدُّ الزمان أنّه عدد الحركة». وكما أنّه لا يلزم عن وجود معدود مُحْدَث أن يكون العدد مُحدَثاً، بل من الواجب أن يكون العدد قبل المعدود، كذلك لا يلزم عن حدوث حركة بعينها أن يكون الزمان محدثاً، بل وجودُ الحركة يفترض حكماً وجودَ الزمان[4].

وفضلاً عن هذا كلّه، **فإنّ التسليم بكمال الله، يعني، في الحكمة، التسليمَ بقِدَم فعله**، «إلاّ أنْ يكون ينقصه من وجوده شيءٌ، أعني أن لا يكون على وجوده الكامل»[5]. وأمّا الكمالُ الفعليّ فيفترض «أن لا يتراخى فعلُه عن وجوده وعن اختياره؛ ومن يضع أنّ

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢١.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٢.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٤.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٥.

(5) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٠. والملاحظ أن «ابن سينا» كان قد أخذ من هذه الفكرة حجة على قدم العالم، فقال إن افتراض أزلية العالم يجعل «الفاعل أفعل، لأنه أدوم فعلاً». فافتراض قدم العالم أفضل بحق الباري من افتراض الحدوث. راجع: ابن سينا، النجاة، الإلهيّات، مقالة أولى، فصل ١٢.

«القديم» لا يصدر عنه إلاّ فعلٌ حادث، فقد وضع أنّ فعله، بجهة ما، مضطّر، وأنّه لا اختيار له، من تلك الجهة، في فعله»[1].

ـ **الدليل الثالث**: اختصر «الغزاليّ» دليل الفلاسفة الثالث بأنّه قائم على فكرة الإمكان الأزليّ. فهم يضعون **أنّ العالم ممكن الوجود أزلاً، «وأنّ الممكن على وفق الإمكان»[2]، فالعالم موجود أزلاً.**

وكان اعتراض «الغزاليّ» على هذا الدليل **أنّ فكرة الإمكان الأزليّ لا يلزم عنها وجودُ العالم وجوداً أزليّاً**، لأنّنا نستطيع أن نقدّر في الوهم وجودَ عالمٍ أكبَر أو أصغر من هذا العالم. . . فذلك كلُّه ممكن، غير أنّ الموجود بالفعل هو مقدار محدود دون غيره. وهكذا تقديرُ وجودٍ قبل هذا الوجود أمرٌ ممكن، إلاّ أنّ المتعيَّن هو هذا الوجودُ المحدود في الزمان وفي المكان.

وفي رأي «ابن رشد» **أنّ «الغزاليّ» لم يستند في هذا الدليل إلاّ إلى الرجوع مرّةً ثانية إلى الموازنة بين الزمان والمكان**، وهي موازنة فاسدة أصلاً كما تبيَّن قبلُ. ولذلك نجد صاحب «تهافت التهافت» يؤيّد نظرة الفلاسفة في هذا الدليل، فيرى أنّ إمكان وجود العالم أزليٌّ ولا بدّ. وهذا الإمكان، إمّا أن يؤخذ من جهة واحدة، أي على معنى واحد، وإمّا من جهات متعدّدة. فإن أُخِذ من جهة واحدة كان العالم أزليّاً بالضرورة، إذ **«ما كان ممكناً أن يكون أزلاً فواجب أن يكون أزلاً**، ولذلك يقول «الحكيم» إنّ الإمكان في الأمور الأزليّة هو ضروريّ»[3].

وأمّا إذا اعتُبر الإمكانُ من جهات متعدّدة، فمعناه وجودُ عالمٍ قبلَ هذا العالم، ثم

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٠.

(2) الغزاليّ، تهافت الفلاسفة، ص ١٨.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٠. والملاحظ أن الفلاسفة يعودون دائماً إلى الفكرة نفسها، وهي استحالة وجود الله الكامل من غير فعل يصدر عنه، فيكون العالم إذ ذاك ممتنعاً لا ممكناً. ولا يحمل الامتناع على العالم نفسه إذ فرض غير موجود بعد. وإذا حمل على ذات الله، وهي ثابتة لا تتغير، بقي العالم على حال الامتناع. ولذلك قالوا: ما كان ممتنعاً أزلاً لم يكن أبداً، والعكس صحيح، أي ما كان ممكناً أزلاً فواجب أن يكون أزلاً وأبداً.

وجودُ عالم آخر قبله، ويمرّ الأمرُ إلى غير نهاية، **فيكون حكم العالم الحاضر بأسره، بالنسبة إلى العوالم المتعاقبة، كحكم شخصٍ واحدٍ من أشخاص الموجودات** الكائنة ــ الفاسدة بالنسبة إلى النوع بكامله، لأنّها لا تحدث إلاّ بواسطة أسباب قبلَها من النوع نفسه، ويكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر قبله. «وذلك لا يقول به المتكلّمون، ولا تعطيه حجّتهم التي يحتجّون بها على حدوث العالم»[1]، فضلاً عن تناقضه بالقياس إلى المبادىء الراسخة التي تعرف من العلم الطبيعيّ.

ــ **الدليل الرابع**: قال الفلاسفة في هذا الدليل **إنّ المُحدَث لا يستغني عن المادّة التي يحدث فيها**، لأنّ المُحدَث في الحقيقة هو صورةُ الشيء، وأمّا المادّة فهي موضوع الإحداث، وهي واحدة، قديمة، تتعاقب الصور عليها.

وأمّا «الغزاليّ»، فقد اعتبر **هذا الدليلَ مجرَّد صورة منطقيّة لا تنطوي على دلالة وجوديّة: لأنّ تقدير الإمكان أو الامتناع هو من القضايا الذهنيّة التي لا تستوجب وجودَ مادّة بالفعل**. ولو استدعى الإمكانُ وجودَ مادّةٍ لاستدعى الامتناعُ أيضاً مثل هذه المادّة. فأين مادّة الامتناع؟ وبعد، أليست النفس الإنسانيّة حادثة في رأي«ابن سينا»، وهي قبل حدوثها ممكنة الوجود من غير أن تضاف إلى مادّة؟ فكأنّ الفلاسفة يجعلون معنى الإمكان يستوجب مادّة إذا ناسب ذلك نظريّاتهم، وينكرون هذا الوجود إذا لم يكن القول به مناسباً هذه النظريات!

غير أنّ «ابن رشد» يؤيّد موقف الفلاسفة من هذا الدليل تأييداً تامّاً، لأنّه يتّفق مع مبادىء الفلسفة القديمة، على معنى **امتناع وجود شيءٍ من غير شيء. فإنّ معنى التكوّن هو انقلاب الشيء وتغيّره ممّا هو بالقوّة إلى الفعل. لذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحوّل وجوداً»** [2]. ولأجل هذا، فإنّ معنى الحدوث في الحقيقة هو تعاقب الصور على المادّة الواحدة دون أن يتضمّن معنى حدوث المادّة نفسها، لأنّها عندئذٍ «تحتاج إلى مادّة ويمرّ الأمر إلى غير نهاية»[3].

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣١.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣١. لاحظ الحرص على المبدأ العام للفلسفة.اليونانية القديمة، وهو امتناع حدوث شيء عن العدم أو انقلابه عدماً.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣١.

وأمّا احتجاج «أبـي حامد» بمعنى الامتناع، وبأنّه يصبح، في فرضيّة الفلاسفة، من المعاني التي تستوجب وجودَ مادّة، فهو، في رأي «ابن رشد»، احتجاج لا طائلَ تحته، لأنّ معنى الامتناع، كمعنى الإمكان، يُحمَل على موضوع موجود بالفعل. كأنْ نقول: «إنّ الضدّين ممتنعٌ وجودُهما في موضوع واحد»[١]. **بل جميعُ المعاني العقليّة الصادقة تقابلها مادّة موجودة بالفعل، إذ العقلُ لا يستخرج شيئاً من العدم، وإنّما يحصل على هذه المعاني بتجريد الصور عن موادّها.**

وأخيراً، إنّ ما ردّ به «الغزاليّ» على «ابن سينا» في مسألة حدوث النفس مع كونها كانت ممكنة الوجود قبل وجودها، فإنّه كلام مرفوض أيضاً، إذ لا نعلم «أحداً من الحكماء قال إنّ النفس حادثة حدوثاً حقيقيّاً ثم قال إنّها باقية، إلّا ما حكاه عن ابن سينا»[٢]. ويرى «ابن رشد» أنّ معنى حدوث النفس يتّخذ مضموناً خاصّاً عند الفلاسفة، وأنّه «لا يقف على مذاهبهم في هذه الأشياء إلّا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها»[٣]. فكلام «ابن سينا» على هذا الموضوع لم يكن برهانيّاً، **ولا هو يمثّل رأي الفلاسفة القدماء**، وليس هنا موضع بحث هذه الأمور التي ينبغي أن يحتفظ بها لأهل العلم دون الجمهور[٤].

وينتهي «ابن رشد» من مناقشة هذه المسألة إلى لوم «الغزاليّ» على طريقة تعرُّضه للفلاسفة، ويحاول في الوقت نفسه أن يلتمس له العذرَ، فيقول: «فتَعَرُّضُ أبـي حامد إلى مثل هذه الأشياء، على هذا النحو من التعرّض، لا يليق بمثله؛ فإنّه لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أنّه فهم هذه الأشياءَ على حقائقها، فساقها ههنا على غير حقائقها، وذلك من فعل الأشرار؛ وإمّا أنّه لم يفهمها على حقيقتها، فتعرَّضَ إلى القولِ في ما لم يُحِطْ به

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٢.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٣.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٣.

(٤) بينا في القسم السابق من هذا الكتاب أنه كان «لابن رشد» رأي خاص في النفس الإنسانية لا يتوافق مع رأي «ابن سينا» ولا مع ظاهر الشريعة. ولذلك نجده هنا يحجم عن إبداء رأيه الصريح في هذه المسألة، فيعتبرها من المسائل التي لا يصرح بها لغير أهل الحكمة، وفي كتب الحكمة فقط.

علماً، وذلك من فعل الجهّال. والرجل يُجَلُّ عندنا عن هذين الوصفين. **ولكن لا بدّ للجواد من كبوة، فكبوةُ «أبـي حامد» هي وضعه هذا الكتابَ، ولعلّه طرأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه»** [1].

**(ب) مسألة روحانيّة النفس:**

لمسألة روحانيّة النفس، في «التهافتين»، طابعٌ مميَّز، **إذ ليس أحدٌ من فَريقي النزاع (الغزاليّ وابن رشد) يدافع عن وجهة نظره الحقيقيّة فيها!** «فالغزاليّ» يؤمن بروحانيّة النفس البشَريّة وخلودها، بل يأخذ ببراهين «ابن سينا» التي انتقدها في كتاب «التهافت» ويدّع الفلاسفة لأخذهم بها[2] لأنّهم في رأيه ادّعوا الاستغناء عن الشريعة في هذه المسألة[3]. فهو، إذاً، يُبطل في الظاهر أدلّةً يؤمن بها في قرارة نفسه!

وبالمقابل نجد «ابن رشد» يدافع عن معظم ما أتى به «ابن سينا»، مع أنّ له، من مسألة الروحانيّة والخلود، موقفاً بعيداً جدّاً عن موقف «الشيخ الرئيس». وقد عرفنا أنّه يؤمن بخلودٍ كلّي للعقل فقط، بينما «ابن سينا» يدافع عن خلود النفس خلوداً شخصيّاً كاملاً! **فكأنّ هذه المسألة هي أنموذجٌ من البراعة الجدليّة** التي تقارب حدّ السفسطة، **حيث تشكّل الحجّة الصوريّة هدفاً لذاتها**، من غير أن يكون القصد منها توليد القناعة في النفس، أو الإثبات الموضوعيّ لما يعتبره الفيلسوف حقيقة ثابتة. وسنقتصر هنا على الأدلّة الثلاثَة التي أوردناها في كلامنا على «الغزاليّ»، فنذكّر بما قاله «الغزاليّ» فيها، ثم نوضح موقف «ابن رشد» كما أثبته في «تهافت التهافت».

ــ **دليلٌ أوّل: إدراك الكليّات.** قال «ابن سينا»: إنّ النفس الناطقة تدرك المعاني الكليّة غير المنقسمة، فلو كانت هذه المعاني حالّةً في جسم لوجب أن تنقسم بانقسام هذا الجسم.

ورأى «الغزاليّ» أنّ هذا الدليل لا يقوم على مقدّمة ثابتة: فليس من الممتنع أن يوجد جسمٌ غير منقسم كما زعم الذرّيّون وأتباعهم. وفضلاً عن ذلك، فإنّ ارتباط

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٣.

(٢) راجع: الغزاليّ، الرسالة اللدنية ومعراج السالكين. تجده يردد ما قاله «ابن سينا» في روحانية النفس وبساطة جوهرها وخلودها منفصلة عن الجسد.

(٣) راجع: الغزاليّ، تهافت الفلاسفة، ص ٧١.

الكلّيات بالنفس يمكن أن يكون غير ارتباط الألوان بالجسم، ولذلك فهي لا تنقسم ولو انقسم موضعها. **فهذا البرهان يقوّي الظنّ ويغلّبه»** [1]، ولكنّه لا يفيد علماً يقنيًّا.

وكان «لابن رشد» على «الغزاليّ» مآخذُ عديدةٌ: **إذ لا يجوز، بحسب قواعد الجدل، أن تؤخذ مقدّمات القياس مهملة** [2] كما أخذها «الغزاليّ». بل ينبغي الفحص عن كيفيّة حلول الصفات في الأجسام، وذلك لا يخرج عن واحد من احتمالين: فإمّا أن يكون الارتباط بينهما يجري على الجزء كما يجري على الكلّ مثل ارتباط اللون بالجسم، وإمّا «أن تكون الصفة متعلّقة بالجسم دون شكل مخصوص، وهذه هي أيضاً منقسمة بانقسام الجسم»[3]. وذلك مثل «قوّة الإبصار الموجودة في البصر»[4]، والتي تقبل الأكثر والأقلّ. وأمّا **«ما لا يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين فليس يحلّ في جسم»** [5].

والحقّ أنّ الكلّيات لا ينطبق عليها واحد من هذين الوجهين، فهي ليست حالّة في جسم، ولمّا كانت حالّة في النفس، فالنفس ليست جسماً.

ومن ناحية ثانية يرى «ابن رشد» أنّ **«الغزاليّ» قد تحامل على «ابن سينا» في هذا الدليل، فلم يعتبر سوى قسم واحد من كلامه وترك القسم الآخر**. لأنّ «الشيخ الرئيس» كان قد وضع أنّ الكلّيات، لو ارتبطت بجسم، فإمّا أن يكون ارتباطها بجسم منقسم، أو أن يكون بجسم غير منقسم (إذا صحّ أنّ هناك جسماً غير منقسم). ولمّا أبطل الاحتمالين، أبطل تعلّق الكلّيات بالجسم أصلاً[6].

**ـ دليل ثانٍ: إدراكُ الذات ذاتَها**. وضع «ابن سينا» أنّ كلّ إدراك حصل بآلة جسميّة وقع فيه تمييزُ المدرِك من المدرَك، والعقل يدرك ذاته من غير تمييز، **فالعقل لا يدرك ذاته بآلة جسميّة، وليس هو جسماً** [7].

---

(١) الغزاليّ، تهافت الفلاسفة، ص ٧٣.

(٢) مهملة: أي من غير أن نبين ارتباطها بغيرها.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٨.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٨.

(٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٨.

(٦) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٩.

(٧) ابن سينا، النجاة، قسم الطبيعيات، مقالة ٤، الفصول ١ و ٢ و ٣ و ٤.

وهذا أيضاً دليل ناقص في رأي «الغزاليّ»: فنحن نعرف أنّ **التمييز حاصل في إدراكات الحواسّ الظاهرة**، فكأنّنا نقول: إنّ إدراك الذات ذاتَها لا يحصل بآلة جسميّة ظاهرة، فهل يحصل بآلة جسميّة باطنة؟ وبعد، أليست **العين تدرك ذاتها في المرآة الصقيلة**، فهل يكون إدراك النفس ذاتَها على هذا النحو الأخير؟

أمّا «ابن رشد» فإنّه لا يرى في قول «الغزاليّ» إنّ العين تدرك ذاتها أكثر من كلام «في نهاية السفسطة والشعوذة»، **إذ نحن ندرك بواسطة العين صورة عن العين أو غيرها**، فليست العين مدركة أصلاً، لا في المرآة ولا في غير المرآة، **بل هي مجرّد أداة لنقل الانطباع إلى النفس**.

وأمّا القول بالحسّ الباطن، وما إذا كان يدرك ذاته، ففيه بعض التشكيك. ولكنّ هذا التشكيك سرعان ما يتبدّد إذا وقفنا على رأي الفلاسفة الصحيح: فكلّ إدراك إنّما هو بين طرفين، مدرِك ومدرَك، أو فاعل ومنفعل. «**ويستحيل على الحسّ أن يكون فاعلاً ومنفعلاً من جهة واحدة... فكلّ مركّب لا يعقل ذاته**»[1]. ولمّا كان العقل هو المعقول من جهة واحدة وفي وقت واحد، فقد تبيّن أنّه جوهر بسيط، ليس بينه وبين الحواسّ نسبة.

ـ **دليل ثالث: الاستمرار في الوجود**. لاحظ «ابن سينا» أنّ أجزاء الجسم تنحلّ بمرور الزمن وتتبدّل بالاغتذاء، **وأمّا الإنسان فباق هو ذاته جميعَ عمره** وفي جميع أحواله، فذات الإنسان مختلفة عن البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة.

**وقد أجاب «أبو حامد»: «إنّ هذا يُنْتَقَضُ بالبهيمة والشجرة»**[2]، **فهما أيضاً من الكائنات التي تغتذي وتتبدّل أجزاؤها. وهذا لا يمنع** استمرارها في الوجود! ثمّ، هل عرف «ابن سينا» أنّ أجزاء الجسم كلّها تغيّرت، أم عرف فقط أنّ بعضها تغيّر؟ فالدليل مبنيّ على استقراء ناقص.

ولم يُطِل «ابن رشد» الجدل حول هذا الدليل، إذ بدا له أنّه قولٌ غير برهانيّ تفرّد به

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٣٠.

(٢) الغزاليّ، تهافت الفلاسفة، ص ٧٧.

«ابن سينا». فاكتفى بالإشارة إلى أنّه «دليل لم يستعمله أحدٌ من القدماء في بقاء النفس، وإنّما استعملوه في أنّ في الأشخاص جوهراً باقياً من الولادة إلى الموت، وأنّ الأشياءَ ليست في سيلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء، حتى اضطرّ أفلاطون إلى إدخال الصور[1]، فلا معنى للتشاغل بذلك، واعتراض أبي حامد على هذا الدليل صحيح»[2].

(ج) مسألة السببيّة الطبيعيّة:

وضع الفلاسفة أنّ للكون نظاماً محكماً، يجعل أجزاءه كلّها مترابطة ترابطاً ضروريّاً وفق قوانين أزليّة لا يمكن أن تتغيّر. وقد رأوا أنّ هذا النظام مرتبطٌ بالكمال الإلهيّ، وهو بالتالي ثابت لا يتغيّر، وإلاّ كان تغيُّره دليلاً على تغيّر في الله، وهو محال، لأنّ التغيّر دليلُ نقصٍ في الكائن المتغيّر.

وقد عبّروا عن تسلسل الظواهر الطبيعيّة وفق النظام الكلّي، بما عُرف بمبدأ السببيّة الطبيعيّة، وهو ينصّ على أنّ لكلّ ظاهرة سبباً، وأنّ السبب نفسه، في الظروف نفسها، لا يمكن أن يؤدّي إلاّ إلى النتيجة نفسها. على هذا المبدأ قامت العلوم وبُني المنطق ووُضعت الفلسفة.

وقد نظر «أبو حامد» في هذه المسألة من الزاوية الدينيّة لا العلميّة، وذلك لأجل «إثبات المعجزات، ولأمر آخر وهو نُصْرَةُ ما أجمع عليه المسلمون منّ أنّ الله تعالى قادر على كلّ شيء»[3].

ولذلك قال: «إن الاقتران بين ما يُعتقَد في العادة سبباً، وما يُعتَقَد مُسبّباً، ليس ضروريّاً عندنا»[4]. فنحن نشاهد تعاقب حادثة على أخرى، كالرِّيّ والشرب، والأكل والشِّبَع... فنسمّي الأوّل سبباً والثاني مُسبَّباً. غير أنّ ما يحصل مع الشيء لا يدلّ على أنّه حصل به. وما حصل حتى الآن لا يدلّ على أنّه واجب دائماً، وأنّه لا يُتصَوَّر غيره.

---

(١) إدخال الصور: أي افتراض عالم المثل. لاحظ هنا فهم «ابن رشد» الدقيق للسبب الذي حمل «أفلاطون» على افتراض المثل».

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٣١.

(٣) الغزاليّ، تهافت الفلاسفة، ص ٦٤.

(٤) الغزاليّ، تهافت الفلاسفة، ص ٦٥.

فالقول بالسببيّة الضروريّة ليس مبنيّاً على استقراء صحيح، فضلاً عن كونه ينسب الفعلَ إلى الأشياء التي لا إرادة لها. **وما لا إرادة له لا فعل له على الحقيقة**. وأيضاً، ليست الإرادة الألهيّة مسخَّرة للنظام الطبيعيّ، بل الطبيعة بكاملها مسخَّرةٌ للإرادة الإلهيّة. وعندما نسلّم بأنّ النار مثلاً ليست هي فاعلُ الاحتراق، بل الله هو الذي يفعل هذا الفعل بواسطة أو بغير واسطة، نستطيع أن نسلّم بوقوع الخوارق من غير تناقض، لأنّ الله قادر على أن يخلق في الأشياء عَرَضاً دون آخر، وهو يفعل ما يشاء بحكم إرادته المطلقة وقدرته غير المتناهية.

ولعلّ موقف «ابن رشد» من مسألة السببيّة الطبيعيّة كان أوضح وأقوى من موقفه في سائر مسائل الكتاب. والباعث إلى التشدّد في هذا الموقف هو أنّ **التعرُّض لمبدأ السببيّة هو تعرّض للأسس التي يقوم عليها العلم والفلسفة**، بل هو هدمٌ للأساس الذي يبنى عليه كلّ تفكير عقليّ، بحيث يصبح التخلّي عن السببيّة بمثابة التخليّ عن كلّ معرفة ثابتة، دينيّة كانت أو فلسفيّة، والوقوع في الشكّ المطلَق الذي تعجز النبوّة نفسها عن إنقاذنا منه. إذ لا بدّ لكلّ معرفة من دليل، ولا بدّ لكلّ دليل من أسباب تبرّر صحّتَه. ولذلك نجد «ابن رشد» يبدي استغرابه أمام إنكار «الأسباب الفاعلة التي تُشاهَدُ في المحسوسات»[1]، ولا يتصوّر إنساناً يتمتّع بكامل قواه العقليّة يُقْدم على أنكار مبدأ السببيّة. بل إنّ «المتكلّم بذلك، إمّا جاحد بلسانه لما في جَنانه، وإمّا منقاد لشبهة سفسطائيّة عرضت له»[2]. و «لابن رشد» في إثبات مبدأ السببيّة حجج كثيرة نذكر منها:

١ ـ إنّ إنكار الأسباب الفاعلة في المحسوسات لا يُغنينا عن التسليم بأنّ **«كل فعل لا بدّ له من فاعل»** [3]. وهذا الفاعل إمّا أن يكون من المحسوسات نفسها فيقع التسليم بما قاله الفلاسفة، وإمّا أن يكون من غير المحسوسات، وعندها لا يمكن أن نعرفه إلاّ انطلاقاً من الأشياء الحسيّة، وبالتالي استناداً إلى مبدأ السببيّة، فنعود مرّة أخرى إلى ما قاله الفلاسفة.

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٢.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٢.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٢.

٢ ــ الأسباب الطبيعيّة أنواع أربعة: مادّيّة وفاعلة وغائيّة وصُوْريّة، أي ذاتيّة. **والأسباب الذاتيّة (الصوريّة) هي التي «من قِبَلِها اختلفت ذواتُ الأشياء وأسماؤها وحدودها.** فلو لم يكن لموجودٍ موجودٍ[١] فعلٌ يخصّه، لم يكن له طبيعة تخصّه. ولو لم يكن له طبيعة تخصّه، لما كان له اسمٌ يخصّه ولا حدّ»[٢]. ومعنى ذلك أنّنا إذا كنّا نعرف الأشياءَ بصفاتها وخصائصها فلأنّنا نعرفها من خلال الأفعال الصادرة عنها. ولو لم تكن لها أفعال خاصّة بها لم يكن لها طبائع خاصّة، بل كانت «كلّها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً»[٣]، فيتعذّر تمييز الإنسان من الجماد مثلاً، بل يتعذّر وجود شيءٍ هو إنسان أو جماد.

٣ ــ **لا بدّ للمتكلّمين أنفسهم من التسليم بالتسلسل السببيّ.** وذلك عندما يضعون شروطاً للعلم الصحيح، فيقولون مثلاً: «إنّ الاتفاق في الموجود يدلّ على كون الفاعل عاقلاً، وكونَ الموجود مقصوداً به غايةً يدلّ على أن الفاعل له عالِمٌ به»[٤].

٤ ــ **ليست المعرفة العقليّة شيئاً آخر «أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها»**، لأنّ العقل إنّما هو أخذُ الصورة الكلّيّة. والصورةُ ماهيّةُ الشيء التي تميّزه من غيره نظراً إلى ما له من فعل خاصّ، ولذلك «**فمن رفعَ الأسباب فقد رفع العقل**»[٥]، وأبطل العلم، ووقع في التناقض، ولزمه الصمت وعدمُ إبداء الرأي. إذ «مَنْ يَضَع أنّه ولا علمٌ واحد ضروريّ يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريّاً»[٦].

٥ ــ إدّعاءُ «الغزاليّ» أنّ تعاقب الظواهر على نظام واحد ليس أكثر من عادة، وأنّه يجوز

---

(١) لموجود موجود: أي لكل واحد من الموجودات.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٢. والحد: هو التعريف.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٢. ومعنى التعبير أن الأشياء تكون مختلطة فيتعذّر تمييزها، وهي ليست شيئاً واحداً بعينه فتكون له خصائص مميزة.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٣.

(٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٣. ولعل هذا الكلام من أفضل وأعمق ما قيل في العقل والمعرفة العقلية. وهو يقرّب «ابن رشد» من الفيلسوف الألماني «كانط» الذي يعتبر مبدأ السببية صورة قبلية للعقل. مع فارق أن «ابن رشد» يعتبر ما في العقل مطابقاً لما في الوجود الخارجي.

(٦) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٣.

خرقُ العادات، إنّما هو ادّعاءٌ مُمَوَّه: «فإنّ **العادة ملكة يكتسبها الفاعل** توجب تكرار الفعل منه على الأكثر»[1]. **ومثل هذا المفهوم لا ينسب إلى الفاعل الأوّل**، أي الله، لأنّ الله لا يكتسب شيئاً، ولأنّه ثابت الوجود، ولذلك قال: ﴿ولن تجد لسنّة الله تبديلاً﴾ (الآية). **ولا ينسب أيضاً إلى الأشياءالتي لا نفس لها فلا تكتسب عادة**. فبقي أنّ «هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعُه وبه صار العقل عقلاً»[2]، والفلاسفة لا ينكرون مثل هذا الكلام.

٦ ــ **لم يتعرّض الفلاسفة لمسألة المعجزات** عند فحصهم عن مبدأ السببيّة، لأنّ المعجزات «مبادىءُ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادىء الفضائل»[3]. ومَن حصل من الحكماء على تأويل مبدإٍ من مبادئها فَفَرْضُهُ عدمُ التصريح بهذا التأويل[4].

وقد ذكر «ابن رشد» رأيه في مسألة المعجزات بطريقة أصرح حيث قال: «فإنّ الممكن في حقّ الإنسان معلوم، وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة عليه. **فيكون تصديق النبـيّ أن يأتي بالخارق، وهو ممتنع على الإنسان، ممكن في نفسه**، وليس يُحتاج في ذلك أن نضع أنّ الأمور الممتنعةَ في العقل ممكنةٌ في حقّ الأنبياء، وإذا تأمّلت المعجزات التي صحّ وجودُها وجدتَها من هذا الجنس»[5].

٧ ــ وأخيراً، إذا وضع المتكلّمون «أنّ الأمورَ المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء... وإنّما يتخصّص أحدُ المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط»[6]، فهذا الكلام، فضلاً عن الشناعات التي يجرّ إليها، إنّما يكشف عن تصوّرهم

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٣. والمقصود بالتعبير «على الأكثر»: في أكثر الأحيان.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٣.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٥. لاحظ التشديد على الدور العملي للشرائع دون الدور العلمي النظري.

(٤) يشدد «ابن رشد» على هذه النقطة في كتاب «فصل المقال» كما سيتبين.

(٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٢. لا شيء في رأي «ابن رشد» يمكن أن يخالف المبادىء العقلية والحقائق العلمية، ولذلك يجب أن تندرج المعجزات التي صح وجودها في جملة الممكنات العقلية.

(٦) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٥.

**الساذج لله تعالى. فقد جعلوه «مثل الملك الجائر... الذي لا يُعرف منه قانونٌ يُرجَع إليه ولا عادة»[1].**

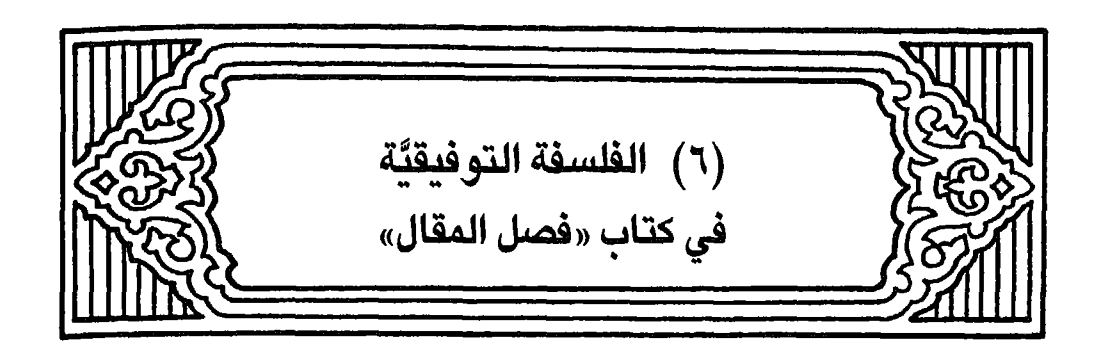
## خلاصة القول

لم تكن المسائلُ الثلاث التي اخترناها من كتاب «تهافت التهافت» سوى نماذج من المسائل العشرين التي وردت في الكتاب، بموازاة المسائل العشرين التي وردت في كتاب «الغزاليّ». وقد اتّصفت ردودُ «ابن رشد»، في مسائل الكتاب كلّها، بالدقّة في التحليل، وقوّة الحجّة الفلسفيّة، وعدم مهادنة خصمه في شيء إلاّ إذا كانت آراءُ «أبـي حامد» قريبةً في ظاهرها من آراء المشّائين، كما تبيّن لنا في الدليل الثالث من أدلّة «ابن سينا» على وجود النفس وروحانيّتها. وهذا ما حملنا على اعتبار كتاب «ابن رشد» كتاباً في الفلسفة الجدليّة لا في الفلسفة التوفيقيّة. وهو، في مواضع كثيرة، يهاجم أسلافه من الفلاسفة الإسلاميّين، لأنّهم لم يفهموا الفلسفة المشّائيّة على حقيقتها. فكأنّ «الغزاليّ» نجح، في بعض المسائل القليلة، في إبطال نظريّة فلسفيّة معيّنة، ولكنّه أخطأ الهدف، فلم يصب الفلسفة ككلّ، ولا استطاع أن يحقّق غرضه وهو إبطال الاعتقاد بقدرة العقل على تحصيل اليقين في الأمور الإلهيّة. وإذا عرفنا أنّ «الفارابـيّ» و «ابن سينا» وقفا موقفاً وسطاً بين الدين والفلسفة الأرسطيّة، وأنّ «ابن رشد» يحاول في كتابه هذا إعادة الاعتبار إلى فلسفة «المعلّم الأوّل» بتنقيتها ممّا أصابها من شوائب الأفلاطونيّة المحدَثة، حقّ لنا أن نتساءَل: ما الطريق الذي يمكن أن يسلكه «ابن رشد» بعد الآن للجمع بين الحكمة والشريعة؟ فهل تنسجم الشريعة مع مبادىء الفلسفة الأرسطيّة؟

● ● ●

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٥.



# (٦) الفلسفة التوفيقيَّة في كتاب «فصل المقال»

## ١ ـ غرض الكتاب والمنحى التوفيقيّ فيه

كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتِّصال»، كما يستدلُّ من عنوانه، هو محاولة قام بها «ابن رشد»، الفقيه والفيلسوف، **لتقرير الكلمة الفصل في مسألة** شغلت العقل العربيّ منذ ظهور الفِرَق الكلاميّة في المشرق، وهي **حقيقة العلاقة القائمة بين الحكمة والشريعة**، أي بين الفلسفة والدين.

أَلَّف «ابن رشد» كتابه في حدود عام ٥٧٥هـ/ ١١٧٩م[١]. ومعلوم أنّه قبل هذا التاريخ كان قد أَتمَّ وضع شروح كثيرة على فلسفات المتقدّمين وكتبهم، وعلى رأسهم «أرسطو». وكأنّه بدأ يشعر بخطر ما يتهامسُ به حسّادُه من اتّهامه بالزندقة لكونه ينصرف إلى الاشتغال بالفلسفة، **فأراد أن يستبق التهمة**، وأن يثبت بالحجّة الدينيّة، فضلاً عن المنطق العقليّ، أنّ الاشتغال بالفلسفة من الأمور المباحة في الشَّرع، بل هو واجب شرعيّ نصّت عليه الآيات القرآنيّة.

وقد حدّد «ابن رشد»، في مستهلّ كتابه، الغرضَ منه، والطريقةَ الجديدة في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، إذ قال: «إنّ الغرض، من هذا القول **أن نفحص، على جهة النظر الشرعيّ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع** أم محظور أم مأمور به، إمّا على جهة الندْب، وإمّا على جهة الوجوب»[٢].

وعلى ذلك، فإنّ «ابن رشد» يتخلّى عن جميع المنطلقات السابقة التي اعتمدها أسلافُهُ في بحث علاقة العقل بالدين، ويعتمد، بصفته فقيهاً وقاضياً، وجهة النظر

---

(١) راجع مقدمة الحوراني، ترجمة، ألبير نادر، في كتاب «فصل المقال»، ص ٤.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٧.

الشرعيّة نفسها لتقويم **البحث الفلسفيّ على ضوء ما تقرّره النصوص الشرعيّة**. وفي رأيه أنّه لا بدّ للشريعة من اتّخاذ موقفٍ من ثلاثة: فإمّا أن تبيح النظر في الفلسفة وعلوم المنطق، (وليس لأحد أن يمنع ما أباحته الشريعة)، وإمّا أن تحظّره، (فيكون الاشتغالُ به مخالفة تستحقّ العقاب)، وإمّا أن تأمر به، فيقع اللوم على الذي يحظّره. وإذا أمرت الشريعة بالمنطق، فإنّ الأمر ليس، من ناحية المبدإ، على درجة واحدة. إذ ربّما كان على سبيل الندب إليه، أي الحثّ والدعاء والحضّ، أو على سبيل الوجوب، أي الأمر اللازم الذي لا بدّ منه.

بعد هذا التحديد الصريح لغرض الكتاب وطريقة التوفيق فيه **مهّد «ابن رشد» لعمليّة الجمع بين الحكمة والشريعة، بإظهارِ التوافق بين هدفيهما**. إذ من المهمّ أن يحصل الاتّفاق على الأهداف قبل البحث في الوسائل المؤدّية إليها، فإذا اتّفقت الأهداف أمكن الاتّفاق على الوسائل.

والفلسفة، من وجهة النظر التي تعنينا الآن، ليست شيئاً «أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع... **وكلّما كانت المعرفةُ بصنعتها**[1] **أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ**، وكان الشَّرعُ قد ندب إلى اعتبار الموجدات وحثَّ على ذلك»[2]. فغرض الفلسفة، إذاً، متّفق وغرض الشريعة، بل هو الغرض نفسه وهو معرفة الصانع، أو التعريف به والتعرّف إليه، عن طريق تأمّل مصنوعاته.

## ٢ ـ موقف الشريعة من النظر العقليّ ومن كتب القدماء

بعد الاطمئنان إلى وحدة الهدف بين الحكمة والشريعة انتقل «ابن رشد» **إلى البحث في وسائل الفلسفة ومطابقتها لما يأمر به الشرع**. وواضحٌ أنّ النظر العقليّ، المبنيّ على المنطق، هو الوسيلة الوحيدة التي يستعملها الفيلسوف، لأنّ الفلسفة ليست بحثاً عن منفعة، «بل الاشتغال بها هو سعي للتخلّص من الجهل»[3]. وقد أمرت الشريعة بالنظر

(١) بصنعتها: أي صنع الموجودات.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٧.

(٣) أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة.

العقليّ في آيات كثيرة، منها: ﴿فاعْتَبِروا يا أُولي الأبْصار﴾[1]. وأيضاً: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُروا في مَلَكُوتِ السَّمواتِ والأرضِ وما خَلَقَ اللَّهُ من شيء﴾[2]. وقد علّق «ابن رشد» على الآية الأولى، فوصفها بأنّها «**نصّ على وجوب استعمال القياس العقليّ**، أو العقليّ والشرعيّ معاً»[3]. وعلّق على الآية الثانية بأنّها «**نصّ بالحثّ على النظر في جميع الموجودات**».

وإذ قرّر «ابن رشد» موقف الشريعة الداعي إلى النظر العقلي المنطقيّ، أصبح من السهل عليه أن يخوض في تفاصيل هذه المسألة، وأن يثبت ضرورة الرجوع إلى كتب القدماء لأسباب شرعيّة:

لقد أمرت الشريعة بالاعتبار، و «**الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم**، واستخراجه منه، **وهذا هو القياس أو بالقياس**»[4]. وبديهيّ أنّ دعوة الشرع إلى استعمال القياس تفرض علينا، أوّلاً، أن نعرف «أنواع البراهين وشروطَها، وبما يخالف القياسُ البرهانيُّ القياسَ الجدليَّ والقياسَ الخطابيَّ والقياس المُغالطيَّ»[5]، إلى غير ذلك من الأمور المتعلّقة بالمنطق الذي يتنزّل «من النظر منزلة الآلات من العمل». ومعنى ذلك أنّ الشريعة تستحثّنا على إتقان العلوم المنطقيّة، بل تأمرنا بها، لأنّ المنطق، في الأصل، «آلة لتحصيل العلوم»[6].

وبعد هذه النتيجة المبدئيّة الأولى تابع «ابن رشد» التنقيب عن جملة الاعتراضات

---

(١) سورة الحشر: آية ٢.

(٢) سورة الأعراف: آية ١٨٤.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٨. القياس العقلي هو الذي يستعمله الفيلسوف في استنتاجاته النظرية، والقياس الشرعي يستعمله الفقيه في فتاواه الشرعية.

(٤) ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٨.

(٥) ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٩. من المعلوم أن القياس البرهاني وحده ينطلق من مقدمات يقينية، وينتهي إلى نتائج يقينية، وهو النوع الذي يعتمده الفلاسفة دون أهل الجدل (المتكلمين) والخطابة والسفسطة.

(٦) سمى العرب المنطق في الأصل باللفظ اليوناني المعرَّب «أورغانون»، ومعناه الآلة. انظر الفارابي، كتاب إحصاء العلوم.

المحتملة على موقفه هذا، وردّ عليها واحداً واحداً، حتى انتهى إلى إثبات ضرورة الرجوع إلى كتب القدماء[1]. وإليك بعض ما أورده في هذا الباب:

«ليس لقائل أن يقول: **إنّ هذا النوع من النظر في القياس العقليّ بدعة، إذ لم يكن** في الصدر الأوّل»[2]. **وذلك أنّ الاجتهادات الفقهيّة**، بما تتضمّنه من لجوء إلى القياس، **قد استُنْبِطت هي أيضاً بعد «الصدر الأوّل»**، ولا يُنْظَرَ إليها على أنّها بدعة. بل لقد أجمع المسلمون على ضرورة القياس العقليّ والقياس الشرعيّ، «إلاّ طائفة من الحشويّة قليلة، وهم محجوجون بالنصوص»[3].

هكذا تتبيّن ضرورة النظر العقليّ، بل ضرورة الاستعانة بأبحاث الذين تقدّمونا، لأسباب كثيرة. من هذه الأسباب:

ـ **ثبوت دعوة الشريعة إلى النظر في القياس العقليّ وأنواعه**، وكذلك النظر في القياس الفقهيّ. «فبيّنٌ أنّه إن كان لم يتقدّم أحدٌ مِمّن قَبْلَنا بفحص عن القياس العقليّ وأنواعه، **أنّه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخِّرُ بالمتقدّم** حتى تكمل المعرفة به. فإنّه عسيرٌ أو غير ممكن أن يقف واحدٌ من الناس من تلقائه، وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك»[4].

ـ **إنّ المنطق آلة للنظر العقليّ وليس عقيدة**. ولهذا السبب ليس مهمّاً أن يكون صاحب المنطق «مشاركاً لنا، أو غيرَ مشاركٍ في الملّة... وأعني بغير المشارك مَنْ نَظَرَ في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام»[5].

---

(١) من المعلوم أن المقصود بكتب القدماء عند «ابن رشد»، كتب الفلاسفة اليونانيين، وعلى رأسهم «أرسطو».

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٠. المقصود «بالصدر الأول» الجيل الأول من المسلمين، ومعلوم أن القياس العقلي والاجتهاد النظري لم يكونا واردين عندهم.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣١. الحشوية: فرقة كلامية ساذجة تشبّث أصحابها بحرفية النصوص فوقعوا في التشبيه والتجسيم. وقوله: «محجوجون بالنصوص» يعني أن النصّ القرآني حجة عليهم لأنه يدعو إلى الاجتهاد ويأمر به.

(٤) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣١.

(٥) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣١.

ـ إنّ الفحص النظريّ عن الموجودات لمعرفة حقيقتها أمرٌ ضروريٌّ: إذ «مر لا يعرف الصَّنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع»(١) فمعرفة «صناعة» المنطق واجبة لمعرفة الله.

ـ إنّ من يُعْرِض عن كتب المنطق الموضوعة، ويدّعي الانصراف إلى استنباط ابتداءً، هو «أهل أن يُضحك منه: فإنّه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة، ورامَ إنسان من تلقائه أن يدرك مقادير الأجرام السماويّ وأشكالَها وأبعادَ بعضها من بعض، لما أمكنه ذلك... ولو كان أذكى الناس طبعاً، إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي»(٢).

وعلى ذلك فواجب «علينا، إن ألْفَيْنَا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة، نظراً في الموجودات، واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائطُ البرهان، أن ننظر في الذي قالوه مر ذلك، وما أثبتوه في كتبهم. فما كان منها، موافقاً للحقّ قبلناه منهم، وسُرِرْنا ب وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحقّ نبّهنا عليه، وحذّرنا منه وعذرناهم. فق تبيّن من هذا أنّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبه ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه»(٣).

وأمّا «الغزاليّ» فقد كان، في رأي «ابن رشد»، بعيداً عن مقصد الشرع، بل مخالفة الشريعة عندما نهى عن النظر في الفلسفة «مَنْ كان أهلاً للنظر فيها»، لأنّه، بعمله هذا أوصد في وجه الناس «البابَ الذي دعا الشرعُ منه الناسَ إلى معرفة الله... وذلك غاي الجهل والبعد عن الله تعالى»(٤).

ويتابع «ابن رشد» جدله مع المتكلّمين الذي يحتجّون على الفلسفة بأخطاءٍ وقعت عن نفرٍ من الفلاسفة. فلو أخطأ بعضهم بسبب نقصٍ في فطرته، أو سوء ترتيب نظره في العلوم، أو غلبة شهواته عليه، أو حاجته إلى معلّم يرشده إلى ما في الكتب الفلسفيّة

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٢.
(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٢.
(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٣.
(٤) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٣.

أو لغير ذلك من الأسباب، **فهذا الخطأ** لا يُجيز لنا «أن نمنعها عن الذي هو أهلٌ للنظر فيها» لأنّه خطأ عَرَضيٌّ **لا ذاتيّ، أي أنّه ليس ناتجاً عن الآلة المنطقيّة نفسها، وإنّما هو ناتج عن سوء استعمالها.** وما تَرْكُ المنطق جملةً بحجّة هذا الخطإ إلاّ كمنْعِ العطشان عن «شرب الماء البارد العذب حتى الموت عطشاً، لأنّ قوماً شرقوا به فماتوا! **فإنّ الموت عن الماء بالشَّرَق أمرٌ عارض، وعن العطش ذاتيٌّ وضروريّ**»[1].

وفضلاً عن هذا كلّه، فإنّ ما أصاب الفلسفة من خطإ عارض أصاب أيضاً «سائر الصنائع: فكم من فقيه كان الفقهُ سبباً لقلّة ورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء نجدهم كذلك، وصناعتهم إنّما تقتضي بالذات الفضيلة العمليّة. فإذاً، لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلةَ العلميّة، ما عَرَضَ في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العمليّة»[2]. **فهل نمنع الفقه بسبب خطإ عارض عند بعض الفقهاء؟**

وقبل الانتهاء من الكلام على هذه المسألة يبيّن «ابن رشد» **وجهَ الحكمة في عدول الشريعة عن سلوك طريق البرهان وحده،** لأنّ الحقيقة إنّما تتقرّر عند كلّ إنسان «من الطريق الذي اقتضته جِبِلَّته وطبيعته من التصديق. وذلك أنّ طباع الناس متفاضلة... **فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدليّة** تصديقَ صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، **ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابيّة** كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانيّة... ولمّا كانت شريعتنا هذه قد دَعَتِ الناس من هذه الطرق الثلاث عمّ التصديق بها كلَّ إنسان... وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿أُدْعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادِلْهم بالتي هي أحسن...﴾[3] الآية. ويختتم كلامَه على هذا الموضوع، مبدياً دهشتَه من الذين يدّعون الإيمان ويخافون البرهان، فيقول: «وإذا كانت هذه الشريعة حقّاً، وداعيةً إلى النظر المؤدّي إلى الحقّ... **فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له».**

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٤.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٤.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٤ ــ ٣٥. سورة النحل، آية ١٢٥.

## ٣ ـ نتائج البرهان وظاهر الشريعة. التأويل وعلاقته بالإجماع

تُلَخَّصُ النتيجةُ التي انتهى إليها «ابن رشد»، في القسم الأوّل من كتابه، بأنّ العمل وفق أوامر الشريعة، إذا فُهمت الشريعةُ على حقيقتها، يقتضي منّا الإقبال على العلوم الفلسفيّة وإتقانها بالرجوع إلى كتب القدماء. وطبيعيّ أن تقوده هذه النتيجة إلى طرح مسألة جديدة، وهي العلاقة المُحْتَمَلة بين النتائج التي يؤدّي إليها البحث الفلسفيّ، وما نجده في ظاهر الشريعة، ثم تحديد المواقف المختلفة التي تلزم عن هذه العلاقة.

وقد رأى «أبو الوليد» أنّ مقارنة النتائج التي أدّى إليها البرهان الفلسفيّ ، بظاهر النصوص الشرعيّة، لا بدَّ أن تصل إلى واحدة من نتيجتين:

ـ **الأولى**: أن تكون الشريعة قد سكتت عن نتائج البرهان.

ـ **الثانية**: أن تكون الشريعة قد ذكرت هذه النتائج.

فإن كانت النتائج البرهانيّة من الأمور التي سكتت عنها الشريعة، فليس ثمّة من تعارض. بل تكون «بمنزلة ما سُكِتَ عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيهُ بالقياس الشرعيّ»[1].

وإن كانت الشريعة قد ذكرتها، فلا يخلو ظاهر الشرع أن يكون **موافقاً لنتائج البرهان، أو مخالفاً.**

فإن كان موافقاً فهذا هو المطلوب، ولا قولَ في ذلك.

**وإن كان مخالفاً، طُلِب تأويلُ ظاهر الشريعة**، بحسب ما تقتضيه نتائج البرهان.

لقد أدخل «ابن رشد»، في هذا الموضع من مصنَّفه فكرةً مهمّة جديدة، هي فكرة التأويل. فصار ما بقي من الكتاب يدور في جملته حول التأويل، من حيث معناه، وجوازه، ومواضعه، والقائمون به، وكيفيّة تطبيقه، وإمكان التصريح به، وما إلى ذلك من مسائل لها علاقة بالتأويل.

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٥. لاحظ المقارنة الدائمة بين ضرورة الاجتهاد الفقهي العملي وضرورة الاجتهاد الفلسفي النظري.

وتعريف التأويل أنّه «**إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازة، من غير أن يُخَلَّ** في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مُقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازيّ»[1].

**فالتأويلُ إذاً**، ليس مجرَّد تفسير يتعلّق بالمعنى اللغويّ للألفاظ، وإنّما هو الغوصُ على المعاني الباطنة التي رمزت إليها الشريعةُ باستعمال التعبير المجازيّ. ولذلك فهو، إذ يقتضي معرفة تامّة «بعادة لسان العرب في التجوّز»، **يقتضي أيضاً أن يكون المتأوِّل من «الراسخين في العلم»**، متمكّناً من القياس العقليّ والنظر الفلسفيّ، جامعاً إلى ذلك كلِّه «أمرين: أحدُهما ذكاءُ الفطرة، والثاني العدالة الشرعيّة والفضيلة الخلقيّة»[2].

ويقطع «ابن رشد» بأنّ «كلَّ ما أدّى إليه البرهان، وخالفه ظاهرُ الشَّرع، أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويلَ على قانون التأويل، العربـيّ... وما أعظمَ ازديادَ اليقين... عند مَن زاول هذا المعنى وجرَّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول: إنّه ما من منطوقٍ به في الشرع، مخالفٍ بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلاّ إذا اعتُبر الشرع وتُصُفِّحت سائرُ أجزائه، وُجِد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلكك التأويل، أو يقارب أن يشهد»[3].

ولمسألة الإجماع أهميّة خاصّة في نظر «ابن رشد»، لأنّ الحجّة الأساسيّة التي تمسّك بها «الغزاليّ» عند تكفيره الفلاسفة هي ادّعاؤه أنّهم «خالفوا ما أجمع عليه المسلمون»[4]. **فما الإجماعُ، وهل يجوز خرقه عند التأويل؟**

**ميَّز «ابن رشد» الإجماع اليقينيّ من الإجماع الظنّيّ**. وقال بعدم جواز خرق الصنف الأوّل من حيث المبدأ وبجواز خرق الصنف الثاني على رأي «أبـي حامد وأبـي المعالي

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٥.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٣.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٦.

(٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المقدمات.

وغيرهما»[1]. كما ميّز أيضاً الإجماع على المسائل العمليّة من الإجماع على المسائل النظريّة، وعنده «**أنّ الإجماع لا يتقرّر في النظريّات بطريق يقينيّ كما يمكن أن يتقرّر في العمليّات**»[2]، وذلك لاستحالة إحصاء العلماء لكل عصر من العصور، واستحالة الاطّلاع على رأي كلٍّ منهم في كلّ مسألة. خاصّة وأنّ نفراً كبيراً من هؤلاء «يَرون أنّ للشرع ظاهراً وباطناً، وأنّه ليس يجب أن يَعلم بالباطن مَنْ ليس مِنْ أهل العلم به ولا يقدر على فهمه»[3]، فيُحْجِمون عن إبداء رأيهم في العديد من المسائل، أو أنّهم لا يقولون الرأي الصريحَ فيها. ويبدو أنّ «**الغزاليّ**» قد استشعر هذا كلّه، **وعرف استحالة الحصول على إجماع يقينيّ في المسائل الشرعيّة النظريّة**، فلم يقطع بتكفير فلاسفة الإسلام، بل «**صرَّح في كتاب التفرقة**[4] **أنّ التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال**»[5]. وتأكيداً على هذا الموقف، أي على سقوط تهمة الكفر عن الفلاسفة، أعاد «ابن رشد» النظر في المسائل الثلاث موضوع التكفير، وهي مسألة علم الله، ومسألة قدم العالم، ومسألة حشر الأجساد والأبدان يوم القيامة. وإليك موجزَ رأيه فيها كما أورده في كتاب «فصل المقال»، وهو يتناولها هنا بمقاييس أخرى لم تَرِدْ في كتاب «التهافت».

( أ ) **مسألة علم الله**: في رأي «ابن رشد» أنّ «الغزاليّ» أخطأ فَهْم الفلاسفة عندما اتّهمهم بأنّهم ينكرون على الله علمه بالجزئيّات. والحقّ أنّهم **أكّدوا فقط على الفرق بين العلم الإلهيّ والعلم الإنسانيّ**، باعتبار الأوّل قديماً والثاني محدثاً، والأوّل علّةً والثاني معلولاً. فلفظُ العلم إنّما يطلق عليهما معاً «باشتراك الاسم المحض»[6]، من غير اشتراك في المعنى. «كما يقالُ كثيرٌ من الأسماء على المتقابلات، مثل «الجلل» المقول على العظيم والصغير، و «الصريم» المقول على الضوء والظلمة»[7].

---

(1) أبو المعالي: هو عبد الملك الجويني الملقب «بإمام الحرمين»، وهو أستاذ «الغزالي».
(2) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٧.
(3) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٨.
(4) هو كتاب: «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة».
(5) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٨.
(6) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٩.
(7) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٩.

ولذلك يمكن القول إنّ الله لا يعلم الجزئيّات ولا الكلّيات على النحو الذي نعلمها نحن. وبعد: أَلَمْ يقل «الفارابيّ» «إنّ الرؤيا الصادقة تتضمّن الإنذارات بالجزئيّات الحادثة في الزمان المستقبل»[1]؟ وإنّ تلك الرؤيا من قِبَل الله؟ فلا معنى إذاً لتكفير الفلاسفة في هذه المسألة.

(ب) مسألة قدم العالم وحدوثه: حصر «ابن رشد» الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين، في هذه المسألة، بتسمية العالم باسم القدم أو الحدوث دون أن يؤثّر ذلك في المعنى المقصود، فاستهلّها بقوله: «وأمّا مسألة قِدم العالم أو حدوثه، فإنّ الاختلاف فيها عندي بين المتكلّمين من الأشعريّة والحكماء المتقدّمين، يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية»[2]، وذلك أنّهم جميعاً اتّفقوا على تصنيف الموجودات ثلاثةَ أصناف: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتّفقوا على تسمية الطرفين ولكنّهم اختلفوا على تسمية الواسطة:

وأمّا الطرف الأوّل فهو الله. إنّه «موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدّمه زمان... وهو فاعل الكلّ ومُوجده»، وهو القديم في الحقيقة[3].

وأمّا الطرف الثاني فهو الكائنات الجزئيّة التي تحدث وتفسد. إنّها موجودة عن شيء، ومن شيء، والزمان متقدّم عليها، وهي محدَثة في الحقيقة.

وأمّا الواسطة فهي العالم بأسره. وهو موجود عن شيء، لا من شيء، ولا تقدّمه زمان. وقد اختلفوا في تسميته: فبعضهم سمّاه قديماً لامتناع تقدّم الزمان عليه، وبعضهم سمّاه محدَثاً لأنّ لوجوده علّة.

ولا شكّ في أنّ الخلاف، بحسب رأي «ابن رشد»، إنّما هو نتيجة نظرة كلّ فريق إلى الزمان الماضي: هل هو متناهٍ أو غير متناهٍ؟ وعند بحث هذه النقطة، نجد المفكّرين فريقين:

---

(١) فصل المقال، ص ٤٠. راجع كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» «للفارابي»، فصل ٢٧.

(٢) ابن رشد، مفصل القال، ص ٤٠ ــ ٤١.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤١. قوله «من شيء» يعني بن مادة سابقة على وجوده، وقوله: «عن شيء» يعني عن سبب فاعل له.

ـ المتكلّمون وأتباع «أفلاطون»، وهم يرون أنّ الزمان الماضي متناهٍ.

ـ «أرسطو» وفرقته، وهم يرون أنّه غيرُ متناهٍ.

أمّا إذا عُدْنا إلى ظاهر الشريعة، فقد يتبيّن من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم، أنّ صورته محدثة، وأنّ الوجود نفسه مستمرّ، كالزمان، من ناحيتي الماضِي والمستقبل. وذلك يؤخذ من ظاهر الآية: ﴿وهو الذي خَلَقَ السَّمواتِ والأرضَ في ستّةِ أيّامٍ وكان عَرْشُه على الماء﴾[1]؛ وأيضاً: ﴿يومَ تُبدَّلُ الأرضُ غيرَ الأرض والسَّمواتُ﴾[2]. فظاهر الآية الأولى يدلّ على وجودٍ قبل هذا الوجود، وزمانٍ قبل هذا الزمان؛ وظاهر الآية الثانية يدلّ على وجودٍ بعد هذا الوجود، وزمانٍ بعد هذا الزمان.

ويجزم «ابن رشد» بأنّه لم يرد في الشريعة نصٌّ واحد يدلّ ظاهرُه على «أنّ الله كان موجوداً مع العدم المحض»[3]. فالمتكلِّمون متأوّلون في هذه المسألة. وليس من دليل على صحّة تأويلهم، ولا ثمّة إجماع انعقد عليه.

(ج) مسألة حشر الأجساد[4]: وفي هذه المسألة أيضاً شدّدَ «ابن رشد» على اختلاف الأقوال فيها حتى عند المفكّر الواحد، في بعض الأحيان. فذكر أنّ «قوماً ينسبون أنفسهم إلى البرهان»، يقولون بضرورة حملها على ظاهرها كما يفعل الأشاعرة. وأنّ قوماً آخرين يتأوّلونها كما يفعل الفلاسفة والصوفيّة. وثمّة جماعة آخرون يوردون «فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه»[5].

والأقرب إلى الحقّ هو أن يكون «المخطىء في هذه المسألة، إذا كان من العلماء،

---

(١) سورة هود: آية ٧.

(٢) سورة إبراهيم: آية ٤٨.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٣.

(٤) مسألة حشر الأجساد تعني أصلاً الإيمان بانبعاث الأجساد حية في آخر الأزمان، ليؤدي كل إنسان حسابه. وحمل المسألة على ظاهرها يعني، فضلاً عن هذا الإيمان، القول بالسعادة وبالشقاء الماديين في الحياة الثانية. وأما تأويلها فإنه يؤدي إلى اعتبار الحياة الثانية، بما فيها من سعادة وشقاء، حياة روحية فحسب.

(٥) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٧.

**معذوراً، والمصيبُ مشكوراً ومأجوراً، شرط ألّا يؤدّي تأويلُه إلى إنكار وجود الحياة الثانية**، بل أن يقتصر على أحوال هذا الوجود فحسب. وعلى كلّ حال فإنّ الآراء، في هذه المسائل، ليست متباعدة إلى حد يتوجّب معه تكفيرُ بعضها بعضاً.

## ٤ ــ الخطأ ومواضع التأويل. سبب وجود الظاهر والباطن في الشريعة

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ النظر الصحيح في المسائل المختلَفِ عليها يؤدّي إلى تبديد الكثير من الشكوك، وسقوط العديد من الأوهام التي علقت بأذهان الناس إثر الحملة التي قادها المتكلّمون الأشاعرة على الفلاسفة. وفي رأي «ابن رشد» أنّ التأويل السليم لهذه المسائل إنّما يثبت وجهة نظره في علاقة الشريعة بالعقل والفلسفة، وفي قائمة على التوافق التامّ بينهما، شرط أن نعرف سُبُلَ العقل الصحيحة، ونميّز أصولَ الشريعة من فروعها، فيتّضح لنا «أنّه ما من منطوق به في الشرع، مُخالف بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلاَّ إذا اعتبر الشرعُ وتُصُفِّحت سائرُ أجزائه، وجُد في ألفاظ الشرعِ ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد»[١]. على أنّ **التأويل اليقينيّ لا يصدر إلاَّ عن الراسخين في العلم**، الذين خصّهم الله بالتأويل، وذلك في قوله: **﴿وما يعلم تأويله إلاَّ الله والراسخون في العلم﴾**[٢].

وأمّا أن يحصل خلاف بين العلماء في تأويل هذه المسائل الصعبة فذلك أمر طبيعي، نظراً لتعقيدها أوّلاً، ثم لأنّ التصديق بأمرٍ ما ليس لاختيارنا كما تكون أفعالنا لاختيارنا. ومن هنا كان خطأ العالم معذوراً، كما جاء في الحديث: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أَجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد». وما الحاكم سوى العالم الذي خصّه الله بالتأويل. **وأمّا خطأ الجاهل فهو إثمٌ محض، إذ شرطُ الحاكم أن يكون من العلماء.**

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٦.

(٢) سورة عمران: آية ٧. وقد ورد في الآية: ﴿وما يعلم تأويله إلاَّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾. وأما «ابن رشد» فقد جعل الوقوف عند قوله ﴿والراسخون في العلم﴾، وجعل ما بعده بداية كلام، مما يميز الراسخين في العلم من غيرهم ويعطيهم وحدهم حق التأويل.

وعلى الجملة، **فإنّ الخطأ في الشرع نوعان: نوعٌ يُعذر فيه، إذا أخطأ، مَن هو مِن أهل النظر والتأويل**، وهذا النوع يتعلّق بفروع الشرائع دون أصولها؛ **ونوعٌ آخرُ لا يُعذر فيه أحد**. وأمّا الذي لا عذر فيه لأحد فهو الخطأ الذي يقع في أصول الشرع، مثل الإقرار بوجود الله وبالنبوّات وبالحياة الثانية، على اعتبار أنّ هذه الأصول الثلاثة يقع فيها التصديق بالطرق الثلاث المشتركة للجميع، أي البرهانيّة والجدليّة والخطابيّة، فلا يُعرَّى أحدٌ من التصديق بها. «وإذا تقرّر هذا، فقد ظهر لك... أنّ ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادىء فهو كفر، وإن كان في ما بعد المبادىء فهو بدعة. وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إيّاه على ظاهره كفر»[1]. وأمّا الأشياءُ التي لخفائها لا تُعرف إلاّ بالبرهان، فقد تلطّف اللّهُ على من هم من غير أهل البرهان، **وضرب لهم فيها الأمثال**، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال. «**وهذا هو السبب في أن انقسم الشرعُ إلى ظاهر وباطن**. فإنّ الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان»[2]. والسبب الذي يجعل هؤلاء الناس لا يدركون المعاني الخفيّة أنّهم أصحاب فِطَرٍ ناقصة، «لا يصدّقون بالشيء إلاّ مِنْ جهة ما يتخيّلونه»[3]. فَيَعْسُر عليهم التصديق بشيء لا ينسب إلى التخيّل. فمثل هؤلاء، إذا سألوا عن المعاني الباطنة، يجب أن يكون الوقوف في الجواب عند قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلاّ الله﴾.

## ٥ ــ الكتب المضنون بها وخطر التصريح بالتأويل

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ التأويل لا يُثْبَت إلاّ في كتب البرهان **(وهي الكتب المضنون بها على غير أهلها)**، لأنّها لا تصل إلاّ لأهل البرهان. أمّا إذا أُثْبِت التأويلُ في غير كتب البرهان، واستُعملت فيه «الطرق الشعريّة والخطابيّة أو الجدليّة، كما يصنعه أبو حامد، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة. وإن كان الرجل إنّما قصد خيراً، وذلك أنّه رام أن يكثّر

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٦.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٥.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٦.

أهل العلم، ولكنّه كثّر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم، وتطرّق قوم إلى ثلْب الحكمة، وقومٌ إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما»[1].

**فمن الواجب، إذاً، أن يُمنع عن كتب البرهان أصحابُ الفِطَر الناقصة لأنّهم من غير** أهل البرهان. إلاَّ أنّ «مَنْعها بالجملة صادٌّ لما دعا إليه الشرعُ، لأنّه ظلم لأفضل أصناف الناس، ولأفضل أصناف الموجودات، إذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها مَن كان مُعَدّاً لمعرفتها على كنهها، وهم أفضل أصناف الناس»[2]، الذين خصّهم الله بالتأويل.

ويوضح «ابن رشد» فكرته عن أصناف الناس وحقّ بعضهم في التأويل دون بعض، فيصنّف الطرق التي وردت في الشريعة من حيث التصوُّر والتصديق، فيجعلها أربعة أصناف:

ـ **الأوّل مشترك للجميع.** يقع التصوّر والتصديق في مقدّماته ونتائجه، وهذا الصنف لا يقبل التأويل أصلاً.

ـ **الثاني فيه مقدّمات صحيحة ونتائج مجازيّة.** فالتأويل يتناول النتائج دون المقدّمات.

ـ **الثالث تكون فيه نتائج ثابتة ومقدّمات مشهورة،** فيتناول التأويل مقدّمات هذا الصنف دون نتائجه.

ـ **الرابع تكون مقدّماته ونتائجه مجازيّة.** فَفَرْضُ الخاصّة تأويله، وفَرْضُ العامّة حملُه على ظاهره[3].

**والناس في الشريعة ثلاثة أصناف: الصنف الأول ليس هو من أهل التأويل أصلاً،** وهم الخطابيّون، جمهور الناس الغالب.

**والصنف الثاني هم من أهل التأويل الجدليّ،** وهؤلاء هم الجدليّون بالطبع، أو بالطبع والعادة.

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٨.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٩.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص ٥١.

**والصنف الثالث هم من أهل التأويل اليقينيّ**، وهؤلاء هم البرهانيّون بالطبع والصناعة، أي صناعة الحكمة[1].

غير أنّ التأويل البرهانيّ لا يُصَرَّح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور. ومتى صُرِّح بشيءٍ منه أفضى ذلك بالمصرِّح والمصرَّح له إلى الكفر، لأنّ التأويل إنّما هو إبطالُ الظاهر وإثباتُ الباطن، فإذا أبطلْنا الظاهر لمن هو من أهل الظاهر بَطَلت عنده الشريعة. فكأنّنا ندعوه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر[2].

وهنا يقع، في رأي «أبي الوليد»، **الخطأ الكبير الذي ارتكبه المتكلمون**: إنّه خطأ مزدوج لأنّهم **تعاطوا التأويل وهم من غير أهله، ثم أخذوا يصرِّحون بتأويلاتهم لعامّة الناس**. وفي هذا المعنى بلغ تعدّي نُظّارهم على المؤمنين «أنّ فرقة من الأشعريّة كفّرت من ليس يعرف وجودَ الباريء سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم، وهم الكافرون والضالّون بالحقيقة»[3]، لأنّهم أخطأوا مقصد الشرع، فضلّوا وأضلّوا، «وأوقعوا الناس من قِبَل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزّقوا الشرع وفرّقوا الناس كلَّ التفريق»[4]. **وحدهم يتحمّلون تبِعةَ نشوء البدع الكثيرة التي تعاني منها هذه الملّة**.

## ٦ ــ «الحكمة صاحبة الشريعة»

أنهى «ابن رشد» كتاب «الفصل» بالدعوة إلى الرجوع إلى «الكتاب العزيز»، **والاكتفاء بما ورد فيه بالنسبة إلى عامّة الناس**، وترْك أصحاب التأويل لحرّيّة الاجتهاد والتأويل، إذا كانت تأويلاتهم في ما بعد الأصول. وعنده أنّ ما ورد في الشريعة يكفي نفسه بنفسه، وهو يدلّ على الإعجاز من نواحٍ ثلاث:

ــ **الأولى أنّ تلك الأقاويل قابلة للتصديق بها من قِبَل جميع الناس**.

ــ **والثانية أنّها تقبل النُّصْرَة بالتأويل**، إذا كانت من مسائل التأويل.

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٥٢.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٥٣ ــ ٥٤.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص ٥٦.

(٤) ابن رشد، فصل المقال، ص ٥٥.

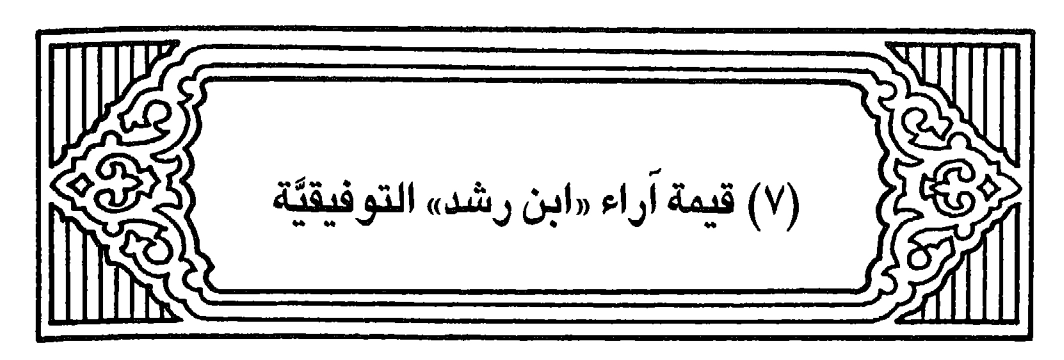
ـ والثالثة أنّها تتضمّن التنبيه لأهل الحقّ على التأويل الحقّ.

ثم يختتم الكلام، معبّراً عن أسفه وألمه لما أصاب الشريعة من تحريف بسبب الأهواء الفاسدة. وذلك «أنّ الإذاية من الصديق هي أشدُّ من الإذاية من العدوّ. أعني أنّ **الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة**... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابّتان بالجوهر والغريزة، وقد آذاها أيضاً كثير من **الأصدقاء الجهّال**، مِمَّن ينسبون أنفسهم إليها، **وهي الفِرَق الموجودة فيها**»[1].

• • •

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٥٨، خاتمة.



# (٧) قيمة آراء «ابن رشد» التوفيقيَّة

**هل نجح** «ابن رشد» **في مهمّته،** فحقّق الوفاقَ بين الفلسفة والدين، وحلّ النزاع المزمن بينهما، واستطاع فعلاً أن يكون له القولُ «الفصل» في اتّصالهما أو انفصالهما؟

**إنّ القطع في هذه المسألة،** على الشكل الذي تُطرح فيه عادة، ليس من شأننا في هذا الكتاب، بل ليس هو من شأن إنسان نعرفه، إلاّ إذا ادّعى لنفسه الإمامة المطلقة في الفلسفة وفي الدين معاً. ولذلك فنحن نفضّل تقويماً موضوعيًّا لما أتى به الرجل، على اتّخاذ موقف متعصّب له أو عليه، دون أن يكون هذا الموقف مبنياً على أسس ثابتة ومعطيات يقينيّة.

يبدو لنا أنّ مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة هي من المسائل الفلسفيّة ــ الوجدانيّة ذات الأبعاد الإنسانيّة العميقة الأغوار. والبحث في مثل هذه المسائل تضيع بدايته في الماضي السحيق، وليست نهايته مرئيّة في مستقبل منظور. بل هو لا يختلف، من حيث الجوهر، عن جملة الأبحاث العلميّة والإشكالات التي تثيرها. **فليس هناك مشكلة علميّة عند الجاهل. بينما يطرح الاكتشاف العلميّ الجديد على العالم عدداً أكبر من علامات الاستفهام،** فتتشعّب المسالك، ويزداد تعقيدها. وعلى ذلك فإنّ «ابن رشد»، إذ حاول الوصول إلى نقطة الفصل في المشكلة الدينيّة ــ الفلسفية، **أثار من المشكلات أكثر ممّا أعطى من الحلول،** فقام بدور «الرعّادة» التي تحدّث عنها سقراط، وجعلها عنواناً لرسالته الفلسفيّة؛ فهل تتحمّل الآيات القرآنية التأويلات التي أتى بها «ابن رشد»؟ وهل يمتنع وجودُ تأويلات أخرى لا تقلّ إقناعاً عمّا وضعه في مؤلفاته؟ وهل من الضروري أن تخضع العقيدة الدينيّة لمبادىء العقل؟ أوَلَيس من الممكن أن تكون مبادىء الدين مستقلّة عن مبادىء المنطق من غير أن تتعارض معها بالضرورة؟ وإذا كان الإجماعُ اليقينيّ محالاً باعتراف «ابن رشد» نفسه، فهل انعقد إجماع يقيني على تصوّراته الشخصيّة؟ بل كيف يُجيزُ لنفسه أن يصف ما ضمّنه دفّتي كتاب واحد بأنّه «فصل المقال» في هذه المسألة

الشائكة؟ وفضلاً عن هذا كلّه، هل يقتصر دور الدين على دعوة الناس إلى عمل الفضيلة كما ردّد «ابن رشد» في غير موضع من مؤلفاته؟ ثمّ هل يجوز، من حيث المبدأ، تمييزُ العامّة من الخاصّة، على الشكل الذي يقترحه الفيلسوف؟ **ومَن هي الجهة التي تملك حق هذا التصنيف، فتميّز العلماء من غيرهم وتمنحهم حقّ التأويل؟**

ليست هذه التساؤلات سوى جزءٍ يسيرٍ ممّا يمكن أن يطرح حول الفلسفة التوفيقيّة. وفي اعتقادنا أنّ «ابن رشد» لم يكن بغافل عن معظمها، فاختتم كتابه بلهجة عاطفيّة معبّراً عن بالغ ألمه للأذى الذي أصاب الحكمة والشريعة من إثارة «البغضاء والمشاجرة» بينهما. بل قال صراحة إنّه كان يفضّل الامتناع عن الخوض في مثل هذه القضايا، والاستغناءَ عن الاعتذار «لأهل التأويل» لو لم يُحمل حملاً على معالجتها. **فكأنّ الغرض الحقيقيّ كان غير الغرض المُعْلَن.**

**إن مجرد وضع الشروح على فلسفة أرسطو،** بالطريقة التي اتّبعها «ابن رشد»، وبالصراحة التي تبنّى بها المبادىء الأرسطية، ليس دليلَ عبقريّة نادرة وجَلَدٍ على التحصيل وحسب، **بل هو، في عصر الرجل، «نهايةُ الإقدام»** في الانحياز إلى ما يظنّه أنّه الحقّ فيتعصّب له. ولم تكن كثرة مشاغل «ابن طفيل» سبباً في إحجامه عن شرح «أرسطو» بل الخوفُ من سوء العاقبة. وعندما قَبِل «ابن رشد» المهمّة كان يدرك مخاطرها. **ولذلك لم يعطِ حلولاً صريحة للمشكلات التي أثارها، ولا كان «الكشفُ عن مناهج الأدلة» ولا «فصلُ المقال» ولا «تهافت التهافت» للتوفيق بين الفلسفة والدين، بل أتت كلُّها مقالاتٍ بليغةً في معرض الدفاع عن العقل وحريّة البحث والتفكير.** وعُذْرُ «ابن رشد» في تقليص دائرة الحرّية، وقَصْرِها على فئة دون غيرها، قائمٌ في «زمانه ومكانه»: **وهل ننادي بترك الحرّيّة لمن يريد قتل العلماء والقضاء على العقل باسم الحرّية نفسها؟** وأمّا الدليلُ على أنّ «ابن رشد» كان يرغب، في قرارة نفسه، في أن يرتفع الناسُ كلّهم إلى مستوى الحرّية العاقلة، فهو ما قاله في وجوب تحرير المرأة، حيث يرى أن «لا رُقيَّ للمجتمع الإسلاميّ إلاّ إذا أطلق جناحَي المرأة، وقطّع القيود التي تضغط على حرّيتها»[1].

(١) خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٤٦٤.

وعندما تُعتبَر مصنّفات «ابن رشد»، من زاوية الدفاع عن العقل ومبادئه، تأخذ حظّاً أوفر من النجاح، وذلك لسببين:

ـ **السبب الأوّل يعود إلى براعة الفيلسوف في اختيار المقدّمات المناسبة ووضعِها** في أُطُرٍ منطقيّة مُحْكَمة، بحيث تتقرّر النتائجُ التي يُريد التوصّل إليها، بحكم الضرورة المنطقيّة. ولا شكَّ في أنّ معرفة «ابن رشد» العميقة بقواعد المنطق وأصول الجدل، ومراسَه الطويلَ في مناصب القضاء، جعلاه أستاذاً لا يُنَازع في صياغة الأقيسة المنطقية وربط بعضها ببعض، وتطبيقها على المسائل الشرعيّة.

ـ **والسبب الثاني يعود إلى طبيعة المشكلة التي يعالجها والموقف الذي يتبنّاه:** فالدفاع عن العقل، في مطلق الأحوال، أيسرُ، نظريّاً، من تقييده، لأنّ الشريعة بحاجة إلى عقل يتعرّف إليها ويقرّ بصحّتها، ممّا حمل «الغزاليّ» نفسه على القول إنّ «العقل كالأُسّ والشرع كالبناء، ولن يكون بناءٌ ما لم يكن أسّ»[1]. وَمَن رفضَ العقل أنكر العلم الضروريّ، ولزمه «أن لا يكون قولُه هذا ضرورياً»[2].

لقد نجح «ابن رشد» في مهمّة الدفاع عن العقل، فصار العقلُ عنده مقياس العلم والدين معاً. فأصبح القول بالسببيّة، مثلاً، وهي أساسُ العلم، قولاً ضرورياً، إذ «مَنْ رفع الأسبابَ فقد رفع العقل»[3]. وكذلك الإقرارُ بصدق النبوّة أصبح مرتهناً بالحفاظ على مبادىء العقل، فلا نحتاج إلى القول: «إن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حقّ الأنبياء»[4].

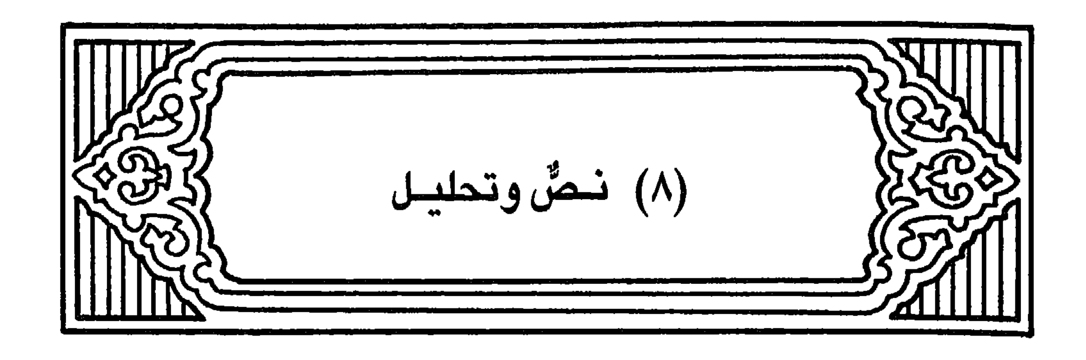
• • •

(١) الغزالي، كتاب ميزان العمل.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٣.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٣.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٣.



# (٨) نصٌّ وتحليل

## النصّ

«إنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدليّة تصديقَ صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعة أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابيّة كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانيّة. . .

وإذا كانت هذه الشريعة حقّاً، وداعية إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ، فإنّاً، معشرَ المسلمين، نعلم على القطع، أنّه لا يؤدّي النظرُ البرهانيُّ إلى مخالفة ما ورد به الشرعُ: فإنّ الحقّ لا يضادُ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له.

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدّى النظرُ البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عُرِّف به. فإن كان ممّا قد سُكِت عنه، فلا تعارُضَ هنالك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهرُ النطْق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه، أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً طُلِبَ هنالك تأويلُه». (فصل المقال، ص ٣٤ ــ ٣٥)

## التحليل

يقع هذا النصّ في ختام القسم الأوّل من كتاب «فصل المقال»، وهو القسم الذي قرّر فيه «ابن رشد»، «على جهة النظر الشرعي»، ضرورةَ البحث العقليّ على شروط

المنطق، وضرورة الرجوع إلى كتب القدماء. وفي الوقت نفسه، **شكّل هذا النصّ مُدخِلاً إلى القسم الثاني من الكتاب، ويدور هذا القسم حول التأويل من** مختلف جوانبه الفكرية والشرعية والاجتماعية.

**وفي النصّ ثلاثةُ أقسام واضحة: في القسم الأوّل يجعل «ابن رشد» الناس فئاتٍ متفاوتة من حيث القدرةُ على فهم الشريعة؛ وفي الثاني، يشدّد على الاتّفاق المبدئيّ بين العقل والنقل؛ وفي الثالث يضع القواعد الكبرى لفهم العلاقة القائمة بين نتائج البحث العقلي وما ورد في ظاهر الشريعة.**

وتقسيم الناس ثلاث فئاتٍ غير متكافئة من حيث التصديق والاقتناع، إنما هو إجابة عن السؤال الآتي:

ما الذي جعل الشريعة تُحجم عن سلوك طريق النظر العقليّ بينما هي تدعو إليه، بل توجبه؟

وعند «ابن رشد» **أنّ الشريعة للناس جميعاً**. والناسُ متفاوتون كما ذكرنا. وهذا التفاوت، في رأي فيلسوفنا، عائد إلى اختلاف الطباع الأساسيّة في الناس، لا إلى ظروف اجتماعيّة أو ماديّة متفاوتة. فهناك فئةٌ من أصحاب الفِطَر الفائقة، سبيلُها أن تصدّق بالبرهان، أي بالأساليب العقليّة المنطقيّة التي يعتمدها الفلاسفة في كتبهم. وواضحٌ أنّ هذه الفئة هي، من حيث العدد، قلّة نادرة. وقد نبّهت الشريعةُ أصحاب هذه الفئة إلى ضرورة التأويل وميَّزتهم من غيرهم لأنّهم «الراسخون في العلم».

والفئة الثانية تصدّق «بالأقاويل الجدليّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان». ومعلومٌ **أنّ الأقاويل الجدليّة هي التي اختصّ بها المتكلّمون** الذين «اعتمدوا.. على مقدّمات تسلّموها من خصومهم واضطرّهم إلى تسليمها: إمّا التقليد، أو إجماع الأمّة، أو مجرّد القبول من القرآن والأخبار»، بحسب تعبير «الغزالي» في كتاب «المنقذ من الضلال». فطريقة هؤلاء لا تفضي إلى اليقين، وهي بطبيعتها دون طريقة أهل البرهان.

والفئة الثالثة هي التي تصدّق «بالأقاويل الخطابيّة كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانيّة». إنّها تشكّل جمهور الناس الغالب، أصحاب الفِطَر الناقصة، الذين لا يفهمون إلاّ لغة العاطفة والخيال.

**والشريعة نفسها، في رأي «ابن رشد»، نبّهت إلى هذا التفاوت بين الناس فدعتهم** إلى التصديق من طرقٍ مختلفة، وكانت الآية: «أُدْعُ إلى سبيلِ ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلْهم بالتي هي أحسن».

والفكرة الثانية البارزة في هذا النصّ هي، كما أشرنا في مطلع الكلام، تأكيد على الاتّفاق المبدئيّ بين الحكمة والشريعة. وفي هذا الموضوع يُبْدي «ابن رشد» استغرابه من مُسْلم مؤمن يخاف أساليب «النظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ»، بل يحارب هذه الأساليب ويكفّر أصحابها! فإن كنّا نعتبر الشريعة تعبيراً عن الحقّ، فيجب أن نعرف موافقة النظر البرهانيّ المؤدّي إلى الحقّ لما أتت به الشريعة، إذ من البيّن بنفسه أنّ الحقّ لا ينقسم على ذاته، فلا «يضادُ الحقَّ بل يوافقه ويشهد له»، **فيكون النظر العقليّ البرهانيّ خيرَ شاهد على صدق الشريعة.**

ولعلّ النقطتين اللتين تحدَّثنا عنهما ليستا سوى مقدّمتين للنقطة الثالثة الرئيسة وهي **تحديد العلاقة المبدئيّة بين نتائج البرهان وظاهر ما أتت به الشريعة**. وهذه النقطة هي، في الحقيقة، موضع الخلاف القائم بين الفلاسفة والمتكلّمين، لأنّ هؤلاء لمْ يحاربوا النظر العقليّ إلاّ بعد أن تبيَّنت لهم نتائج النظر المخالفة للشريعة. غير أنّ الطريقة التي اعتمدها «ابن رشد» في معالجة هذه المسألة جعلتها، برغم دقّتها، في غاية الوضوح والبساطة:

ثمّة نتائج برهانيّة سكت عنها الشرع: فهناك مثلاً كلامٌ على قوانين المنطق ومبادىء الطبيعيّات، ووظائف القوى النفسيّة، وغير ذلك من الأمور التي عالجتها الفلسفة، ولم يردْ ذكرها في الدين. والحكمُ في هذه وأمثالها متروك للعقل وحدَه، كما كان الحكْم في القضايا العمليّة، التي لم يذكرها الشرعُ، متروكاً لاجتهاد الفقهاء. والاجتهاد، في مثْل هذه المواضع، من الأمور التي أَلِفَها المسلمون منذُ بعث الرسول «معاذاً» إلى اليمن قاضياً وسأله: «بمَ تقضي يا معاذ»؟ فكان حاصلَ جوابه: «بالنصّ عند وجود النصّ، وبالاجتهاد عند عدمه»[1].

---

(١) راجع: الغزالي، كتاب المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دمشق، ١٩٥٦، ص ٨٨ ــ ٨٩.

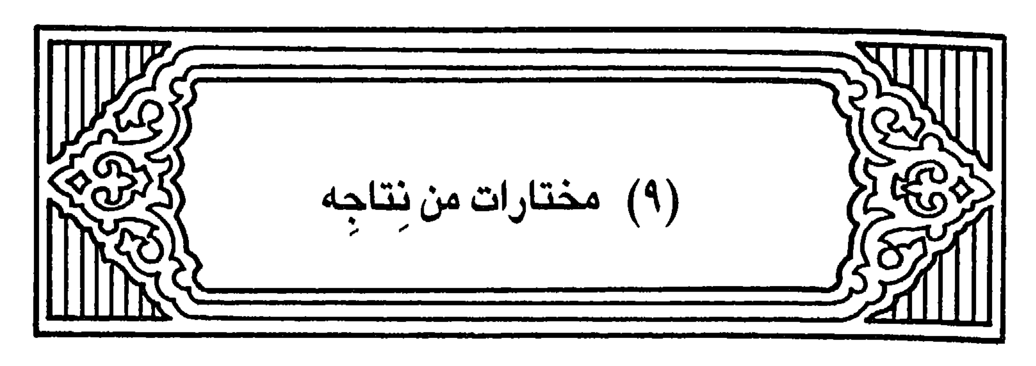
أمّا إذا كان موضوع البحث الفلسفيّ مشتركاً بين الدين والفلسفة، كما هي الحال في مسائل الإلهيّات ومصير النفس والأخلاق وغيرها، **وقورنَتْ نتائجُ البرهان بظاهر الشريعة**، فلا بدّ هنا من الاتّفاق أو الاختلاف.

فإن كان اتّفاقٌ كما في آيات التوحيد والتنزيه مثلاً، فوحدة العقل والدين ظاهرة، «فلا قولَ هنالك».

وإذا كانت نتائجُ البرهان مخالفة لظاهر ما أتى به الشرْع، يُطلبُ تأويلُ هذا الظاهر، وفق النتائج البرهانيّة.

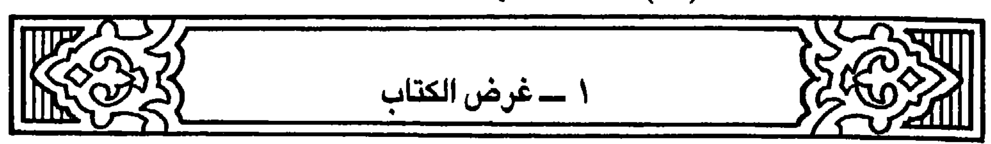
وهكذا في مطلق الأحوال، يبقى الموقف واحداً، **وهو تغليبُ المبادىء العقليّة على كلّ رأي يخالفها في الظاهر. فثقة «ابن رشد» بالعقل ثقة مطلقة.** ولعلّ هذه الثقة هي التي جعلت موقفه الظاهر قريباً من موقف الباطنيّة، فقال بضرورة التأويل لأنّ في الشرع ظاهراً وباطناً ولكلّ تنزيلٍ تأويلاً. ولكنّه، في الوقت نفسه، يخالف الباطنيّة في مبدإٍ من أهمّ مبادئها، وهو أنّ التأويل ليس وقفاً على «إمام معصوم» (وليس ثمّة إمام معصوم عنده)، بل هو من حقّ كلّ إنسان أهّلته طبيعته للتأويل، فكان من أصحاب الفِطَر الفائقة والراسخين في العلم.

• • •



# (٩) مختارات من نِتاجِه

## ( أ ) من كتاب «فصل المقال»



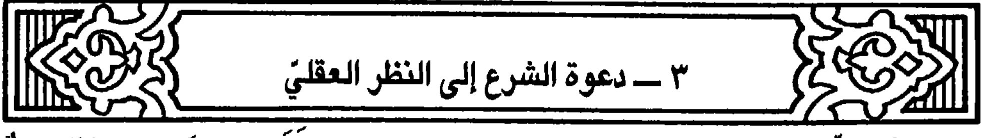
### ١ ـ غرض الكتاب

إنّ الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعيّ، هل النظرُ في الفلسفة وعلوم المنطق مُباحٌ بالشرع، أم محظور، أم مأمورٌ به، إمّا على جهة النَّدْب، وإمّا على جهة الوجوب(١).

### ٢ ـ غرض الفلسفة مطابق لغرض الشريعة

إن كان فعلُ الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات(٢)، فإنّ الموجودات إنّما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنّه كلّما كانت المعرفةُ بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتمّ، **وكان الشرعُ قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثَّ على ذلك.**

فبيِّنٌ أنّ ما يدلّ عليه هذا الاسمُ إمّا واجب بالشرع، وإمّا مندوبٌ إليه.



### ٣ ـ دعوة الشرع إلى النظر العقليّ

فأمّا أنّ الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وطَلَبَ معرفتَها به، فذلك بيِّنٌ

---

(١) يعني أن الأمر بالنظر العقليّ ربما كان ترغيباً من غير أن يكون واجباً، وربما كان واجباً، وربما كان على الجهتين معاً.

(٢) بهذا المعنى تكون الفلسفة بحثاً نظرياً عن «المبدأ الأول».

في غير ما آية من كتاب الله، تبارَكَ وتعالى، مثلُ قوله: ﴿فاعتبروا يا أُولي الأَبصار﴾[١]. **وهذا نصٌّ على وجوب استعمال القياس العقليّ**، أو العقليّ والشرعيّ معاً[٢]، ومثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا في مَلكوت السَّموات والأرض وما خلَقَ الله من شيء﴾[٣]، **وهذا نصّ بالحثّ على النظر في جميع الموجودات.**

## ٤ ــ الأمرُ بالنظر العقليّ هو أمر بالمنطق

وإذا تقرَّرَ أنّ الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان **الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياسُ** أو بالقياس، فواجبٌ أنْ نجعَل نظَرَنا في الموجودات بالقياس العقلي[٤].

وبيِّن أنَّ هذا النحوَ من النظر الذي دعا إليه الشرعُ وحثَّ عليه، **هو أتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس، وهو المسمّى برهاناً**[٥]. **وإذا كان الشرعُ قد حثَّ على معرفة الله تعالى، وسائر موجوداته، بالبرهان**، وكان من الأفضل ــ أو الأمر الضروري ــ لمن أراد أن يعلَمَ الله تبارك وتعالى، وسائرَ الموجودات، بالبرهان، أن يتقدّم أوّلاً، فيعلمَ أنواعَ البراهين وشروطها، وبما يخالف القياسُ البرهانيُّ القياسَ الجدليَّ، والقياسَ الخَطابيَّ والقياس المُغالطيّ[٦]، وكان لا يمكن ذلك، دون أن يتقدَّمَ فيعرفَ قبل ذلك ما هو القياس المطلق[٧] وكم أنواعُه، وما منه قياس، وما منه ليس بقياس. وذلك لا يمكن

---

(١) سورة الحشر: آية ٢.

(٢) القياس العقلي يستعمل في القضايا النظرية، بينما القياس الشرعي هو للقضايا العملية.

(٣) سورة الأعراف: آية ١٨٤. وقوله: ﴿وما خلق الله من شيء﴾ يعني جملة الأشياء التي خلقها الله.

(٤) لاحظ وثاقة الربط بين القياس العقلي والأمر الشرعي، بحيث يصبح العمل الفلسفي حرءاً متمماً للواجبات الدينية!

(٥) لم تحدد الشريعة أنواع القياس ــ فهذا يعرف من علم المنطق ــ ولكن من المسلّم به جدلاً أنها تدعو إلى الأفضل.

(٦) رتب «ابن رشد» أنواع الأقيسة من الأكمل إلى الأقل كمالاً. والقياس المغالطي هو أصلاً قياس فاسد يتعمد الإيقاع في الخطأ.

(٧) يعني أن يعرف ماهية القياس بوجه عام.

أيضاً إلاَّ ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاءَ القياس التي منها تركَّبَ، أعني المقدِّمات وأنواعها[١]، فقد يجب على المؤمن بالشرع، المُمتَثِل أَمْرَه[٢] بالنظر في الموجودات، أن يتقدّم قبل النظر، فيعرفَ هذه الأشياءَ التي تتنزَّل من النظر منزلةَ الآلات من العمل[٣]. فإنه كما أنّ الفقيه يستنبط، من الأمر بالتفقُّه في الأحكام[٤]، وجوبَ معرفة المقاييس الفقهيّة على أنواعها، وما منها قياسٌ وما منها ليس بقياس، كذلك **يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوبَ معرفة القياس العقليّ وأنواعه**، بل هو أحرى بذلك، وأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أُولي الأبصار﴾ وجوبَ معرفة القياس الفقهيّ، فكم بالحريّ والأوَلى أن يستنبط من ذلك، العارف بالله[٥]، وجوبَ معرفة القياس العقليّ.

## ٥ ـ استعمال القياس العقليّ ليس بدعة

وليس لقائل أن يقول: إنّ هذا النوعَ من النظر في القياس العقليّ بدعةٌ، إذْ لم يكن في الصَّدر الأوَّل[٦]. **فإنّ النظر أيضاً في القياس الفقهيّ وأنواعه هو شيءٌ استُنْبِط بعد الصدر الأوّل**، وليس يُرى أنّه بدعة. فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقليّ. . . بل أكثر أصحاب هذه الملّة، مُثْبتون القياس العقليّ، إلاَّ طائفة من الحشويّة[٧] قليلة، وهو مَحْجُوجون بالنصوص. . .

(١) ينطلق البحث في القياس من التصورات، وهي المفاهيم البسيطة، ثم القضايا، وهي ربط التصورات ببعضها، فالمقدمات، وهي وضع القضايا بشكل معين، وينتج القياس عن وضع المقدمات الصالحة بشكل معين أيضاً. فينبغي معرفة هذا كله قبل استعمال القياس.

(٢) أمره: «هاء» الضمير راجعة للشرع.

(٣) المنطق آلة (أرغانون) لتحصيل العلم.

(٤) الأمر هنا هو الأمر الشرعي.

(٥) العارف بالله: المقصود الذي فرْضه أن يعرف الله.

(٦) الصدر الأول: أيام الرسول والصحابة.

(٧) الحشوية: فرقة دينية بالغت في التمسك بحرفية النصوص حتّى وقعت في التشبيه والتجسيم



## ٦ ــ ضرورة الأخذ عن القدماء

وبيِّن أيضاً أنّ هذا الغَرَضَ[١] إنّما يتمّ لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد، وأن يستعين في ذلك المتأخِّرُ بالمتقدّم، على مثال ما عَرَض في علوم التعاليم[٢]. فإنّه لو فَرَضْنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومةً، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورامَ إنسانٌ واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقاديرَ الأجرام السماويّة وأشكالها وأبعاد بعضها من بعض، لما أمكنه ذلك... ولو كان أذكى الناسِ طبعاً، إلاّ بوحيٍ أو شيءٍ يشبه الوحي... والفقهُ نفسُه لم يكمل النظرُ فيه إلاّ في زمنٍ طويل. ولو رام إنسانٌ اليومَ من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطهاالنظّارُ من أهل المذاهب[٣] في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ــ ما عدا المغرب[٤] ــ لكان أهلاً أن يُضحَك منه، لكون ذلك ممتنعاً في حقّه مع وجود ذلك مفروغاً منه. وهذا أمرٌ بيّنٌ بنفسه، ليس في الصنائع العلميّة فقط، بل العمليّة. فإنه ليس منها صناعةٌ يقدر أن يُنشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة؟

وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا، إن ألفينا لِمَنْ تقدَّمنَا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات، واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحقّ قبلناه منهم وسُرِرْنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غيرَ موافق للحقّ نبَّهْنا عليه، وحذَّرنا منه وعذرناهم.

## ٧ ــ الصَدُّ عن كتب القدماء بُعْدٌ عن الله

فقد تبيَّن من هذا أنّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذْ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم، هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه، وأن مَنْ نهى عن النظر فيها مَنْ

(١) الغرض هنا هو النظر العقلي المنطقي.

(٢) التعاليم هي العلوم الرياضية وما يتصل بها من علم الفلك.

(٣) يقصد: المذاهب الفقهية المختلفة، وهي خمسة رئيسة عند المسلمين.

(٤) سيطر في «المغرب» المذهب المالكي دون غيره.

**كان أهلاً للنظر فيها**، وهو الذي جمع أمرين أحدُهما ذكاءُ الفطرة، والثاني العدالة الشرعيّةُ والفضيلةُ الخُلقيّة، **فقد صدّ الناسَ** عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدّي إلى معرفته حقَّ المعرفة، وذلك غايةُ الجهل والبُعْد عن الله تعالى[1].

## ٨ ــ التأويل: معناه وضرورته

. . . فإن أدّى النظرُ البرهانيُّ إلى نحوٍ ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد **سُكِتَ عنه في الشرع أو عُرِّف به**. فإن كان مِمّا قد سُكِت عنه، فلا تعارُضَ هنالك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعيّ. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهرُ النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه، أو مخالفاً. **فإن كان موافقاً، فلا قولَ هنالك. وإن كان مخالفاً، طُلِبَ هنالك تأويلُه.**

ومعنى **التأويل هو إخراج دلال اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازة، من غير أن يُخَلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز**؛ من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدَتْ في تعريف أصناف الكلام المجازيّ.

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحريِّ أن يفعل ذلك صاحبُ العلم بالبرهان. فإنّ الفقيه إنّما عنده قياسٌ ظنيّ، والعارف عنده قياس يقينيّ. ونحن نقطع قطعاً **أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهرُ الشرع، أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربيّ**[2].

وهذه القضيّة لا يشكّكُ فيها مسلمٌ، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظمَ ازدياد اليقين بها عند مَن زاول هذا المعنى وجرَّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول

---

(١) من الواضح أن هذا الكلام تعريض بموقف الأشاعرة بعامة، و «الغزالي» بخاصة.

(٢) المقصود بقانون التأويل العربي ما ذكره سابقاً من مراعاة قواعد التعبير المجازي في لسان العرب.

والمنقول. بل نقول: **إنّه ما من منطوق به في الشرع، مخالفٍ بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلاّ إذا اعتُبر الشرعُ، وتُصُفِّحت سائر أجزائه، وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد.**

## ٩ ـ استحالة الإجماع اليقينيّ

فإن قال قائل: إنّ في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها، **فهل يجوز أن يؤدّي البرهانُ إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟**[١].

**قلنا: أمّا لو ثبت الإجماعُ بطريق يقينيّ فلم يصح. وأما إن كان الإجماع فيها ظنيّاً فقد يصحّ.** ولذلك قال «أبو حامد» و«أبو المعالي»[٢] وغيرهما من أئمّة النظر، أنّه لا يُقطع بكفرِ مَن خرق الإجماع في التأويل، في مثل هذه الأشياء.

وقد يدلّك على أنّ الإجماعَ لا يتقرّر في النظريات بطريق يقينيّ كما يمكن أن يتقرّر في العمليّات، **أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماعُ في مسألة ما، في عصرٍ ما،** إلاّ بأن يكون ذلك العصرُ عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصُهم ومبلغُ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كلّ واحد منهم نقل تواتر[٣].

ويكون مع هذا كلّه قد صحّ عندنا أنّ العلماء الموجودين في ذلك الزمان متّفقون على أنّه ليس في الشرع ظاهرٌ وباطن. وأنَّ العلم بكل مسألة يجب أن لا يُكتَمَ عن أحد، وأنّ الناس طريقُهم واحدٌ في علم الشريعة.

---

(١) السؤال المطروح هو الآتي: هل يجوز أن يخالف الفيلسوف الإجماع؟ ويتضح من جواب «ابن رشد» اللاحق أن مخالفة الإجماع أمر جائز للفيلسوف بسبب امتناع وجود الاجماع اليقيني في الأمور النظرية.

(٢) أبو حامد: الغزالي؛ وأبو المعالي: الإمام الجويني، المتوفى ١٠٨٥م. وكان أستاداً «للغزالي» في «نيسابور».

(٣) نقل تواتر: أي أن ينقل الرأي أو الخبر بإسناد صحيح غير منقطع عن السامع أو الشاهد الأول.

وأمّا كثيرٌ من الصدر الأوّل، فقد نُقِل عنهم أنّهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً، **وأنّه ليس يجب أن يعلم بالباطن مَنْ ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه** ــ مثل ما روى «البخاريّ» عن «عليٍّ» رضي الله عنه أنّه قال: حدّثوا الناس بما يعرفون. أتريدون أن يُكَذَّبَ اللَّهُ ورسولُه؟... فكيف يكمن أن يُتَصوَّر إجماعٌ منقولٌ إلينا عن مسألة من المسائل النظريّة، ونحن نعلم قطعاً أنّه لا يخلو عصرٌ من الأعَصار من علماء يرون أنّ في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميعُ الناس؟ وذلك بخلاف ما عرضَ في العمليّات: فإنّ الناس كلَّهم يرون إفشاءَها لجميع الناس على السواء، ونكتفي في حصول الإجماع فيها بأن تنتشر المسألة، فلا يُنْقل إلينا فيها خلاف. فإنّ هذا كافٍ في حصول الإجماع في العمليّات بخلاف الأمر في النظريّات.

## ١٠ ــ الظاهر والباطن في الشريعة

وأمّا الأشياءُ التي لخفائها لا تُعْلَمُ إلاّ بالبرهان، **فقد تلطّف الله فيها لعباده الذين** لا سبيلَ لهم إلى البرهان، إمّا من قِبَلِ فِطَرِهم، وإمّا من قِبَل عاداتهم، وإمّا من قِبَل عَدَمِهم أسبابَ التعلّم، **بأنْ ضَربَ لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال**، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلّة المشتركة للجميع، أعني الجدليّة والخطابيّة، **وهذا هو السبب في أن انقسم الشرْعُ إلى ظاهر وباطن.** فإنّ الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان...

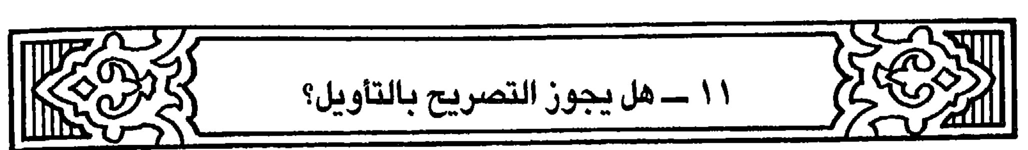
وإذا اتّفق، كما قلنا، أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث[١]، لم نحتَجْ أن نضرب له أمثالاً، وكان على ظاهره لا يتطرّق إليه تأويل. وهذا النحو من الظاهر، إن كان في الأصول، فالمتأوّل له كافر، مثل من يعتقد أنّه لا سعادة أُخرويّة ههنا ولا شقاء، وأنّه إنّما قُصِدَ بهذا القول أن يَسْلَمَ الناسُ بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسّهم[٢]، وأنّها حيلة، وأنّه لا غاية للإنسان إلاّ وجوده المحسوس فقط.

---

(١) الطرق الثلاث هي: البرهانية والجدلية والخطابية.

(٢) بمعنى أن يكون القصد من الشرائع حفظ الحياة الجسمية وتنظيم الحياة الاجتماعية فحسب.

وإذا تقرّر هذا، فقد ظهر لك من قولنا أنَّ ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادىء فهو كفر، وإن كان في ما بعد المبادىء فهو بدعة. **وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله**، وحَمْلُهم إيّاه على ظاهره كفر. **وتأويل غير أهل البرهان له**، وإخراجه عن ظاهره، **كفر في حقهم أو بدعة**.



## ١١ ـ هل يجوز التصريح بالتأويل؟

الناسُ في الشريعة على **ثلاثة أصناف**:

ـ صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم **الخطابيّون الذين هم الجمهور الغالب**...

ـ وصنف هو من أهل **التأويل الجدليّ**، وهؤلاء هم الجدليّون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة...

ـ وصنف هو من أهل **التأويل اليقينيّ**، وهؤلاء هم البرهانيّون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة.

**وهذا التأويل**[١] **ليس ينبغي أن يُصرَّح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور**. ومتى صُرِّح بشيءٍ من هذه التأويلات لِمَن هو من غير أهلها، وبخاصّة التأويلات البرهانيّة لبُعْدِها عن المعارف المشتركة، **أفضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلى الكفر**. والسبب في ذلك أن مقصوده[٢] إبطال الظاهر وإثبات المؤوَّل. **فإذا بَطَل الظاهر عند مَن هو مِنْ أهل الظاهر**، ولم يثبت المؤوَّل عنده، **أدّاه ذلك إلى الكفر** إن كان في أصول الشريعة. فالتأويلات ليس ينبغي أن يُصَرَّح بها للجمهور، ولا أن تُثْبَت في الكتب الخطابيّة أو الجدليّة...

وأما المصرِّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه الناس إلى الكفر. وهو ضدّ دعوة الشارع[٣]، وبخاصّة متى كانت تأويلاتٍ فاسدةً في أصول الشريعة، كما عرض

---

(١) التأويل اليقيني.

(٢) مقصوده: هو مقصود التأويل.

(٣) الشارع: هو صاحب الشريعة.

ذلك لقوم من أهل زماننا، فإنّا قد شهدنا منهم أقواماً ظنّوا أنّهم تفلسفوا. . . وأنّ الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، **فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور، وهلاكهم في الدنيا والآخرة**. . .

فقد تبيَّن لك من هذا أنّه **ليس يجب أن تُثْبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهوريّة، فضلاً عن الفاسدة**[1]. . . **ومن قِبَل التأويلات**، والظنّ بأنّها يجب أن يصرحَ بها في الشرع للجميع، **نشأت فِرَق الإسلام**، حتى كفّر بعضهم بعضاً، وبدّع بعضهم بعضاً، بخاصّة الفاسدة منها. فأوّلت «المعتزلة» آيات كثيرةً وأحاديثَ كثيرة، وصرّحوا بتأويلاتهم للجمهور. وكذلك فعلت الأشعريّة، وإن كانت أقلَّ تأويلاً. فأوقعوا الناس من قِبَل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزّقوا الشرع، وفرّقوا الناس كلَّ التفريق.

وزائداً إلى هذا كلّه: **إن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم، ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواصّ**. . . أمّا مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر[2]. وأمّا مع الخواصّ فلكونها إذا تؤُمّلت وُجدت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمّل مَنْ عرف شرائطَ البرهان. **بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعريّةُ معارفها في سوفسطائيّة**. فإنّها تجحد كثيراً من الضروريّات، مثل ثبوت الأعراض[3] وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضروريّة للمسبَّبات والصور الجوهريّة والوسائط.

ولقد بلغ تعدّي نظّارهم في هذا المعنى على المسلمين، أنّ فرقة من الأشعريّة كفّرت مَن ليس يعرف وجودَ الباريء سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم. وهم الكافرون والضالّون بالحقيقة. ومن هنا اختلفوا: فقال قوم «أوّل الواجبات النظر»؛ وقال قوم «الإيمان». أعني من قِبَل أنّهم لم يعرفوا أيّ الطرق هي الطرق المشتركة

---

(١) الكتب الجمهورية هي التي يقرأها جمهور الناس الغالب. وقوله: «فضلاً عن الفاسدة» يعني: التأويلات الفاسدة.

(٢) بمعنى أنها ليست من الطرق السهلة التي يفهمها جمهور الناس.

(٣) ثبوت الأعراض: استمرار وجود صفات الشيء أكثر من آن (لحظة) واحد. وقد أنكر الأشاعرة ذلك وقالوا بفناء الأعراض في كل آن، ثم بتجديد خلقها.

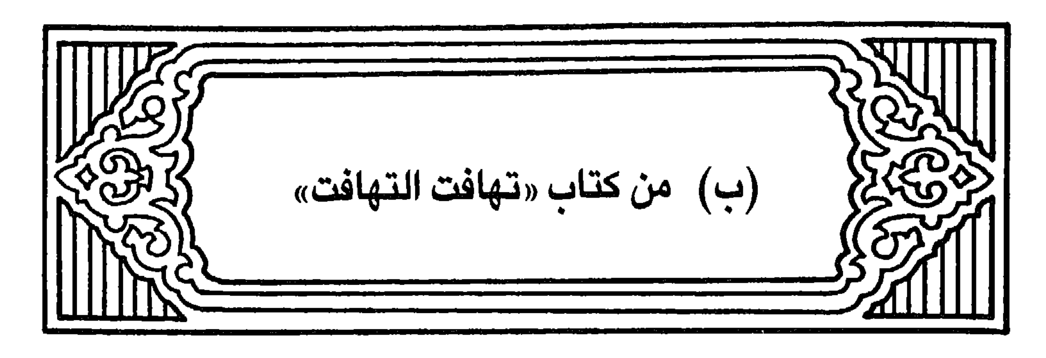
للجميع، التي دعا الشرعُ من أبوابها جميعَ الناس، وظنّوا أنّ ذلك طريق واحد، **فأخطأوا مقصد الشارع، فَضَلّوا وأَضَلّوا.**

## ١٢ ــ على غير أهل البرهان الرجوع إلى الشرع والاكتفاء بظاهره

فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة، أن يعمد إلى «الكتاب العزيز» فيلتقط منه الاستدلالاتِ الموجودةَ في شيءٍ شيءٍ ممّا كلَّفَنا اعتقادَه. من غير أن يتأوّل من ذلك شيئاً إلاّ إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه، أعني ظهوراً مشتركاً للجميع. فإنّ الأقاويلَ الموضوعة في الشرع لتعليم الناس، إذا تُؤمِّلت، يشبه أن يبلغ من نُصْرتها إلى حدّ لا يخرج عن ظاهرها... إلاّ من كان من أهل البرهان... فإنّ الأقاويل الشرعيّة، المصرَّحَ بها، في «الكتاب العزيز»، للجميع، لها ثلاث خواصّ دلّت على الإعجاز: إحداها **أنّه لا يوجد أتمّ إقناعاً وتصديقاً للجميع منها. والثانية أنّها تقبل النُصْرة بطبعها إلى** أن تنتهي إلى حدّ لا يقف على التأويل فيها... إلاّ أهلُ البرهان. والثالثة **أنّها تتضمّن التنبيه لأهل الحقّ على التأويل الحقّ.** وهذا ليس يوجد في مذاهب الأشعريّة ولا في مذاهب المعتزلة: أعني أنّ تأويلهم لا يقبل النصرة ولا يتضمّن التنبيه على الحقّ ولا هو حقّ، ولذلك كثرت البِدَع.

وبودّنا لو تفرّغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه... فإنّ النفس ممّا تخلّل هذه الشريعةَ من الأهواء الفاسدة... في غاية الحزن والتألّم. وبخاصّة ما عرض لها من ذلك، من قِبَل من ينسب نفسه إلى الحكمة. فإنّ الإذاية من الصديق هي أشَدّ من الإذاية من العدوّ. أعني **أنّ الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابّتان بالجوهر والغريزة.** وقد آذاها أيضاً كثيرٌ من الأصدقاء الجهّال، مِمَّن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفِرَق الموجودةُ فيها.

• • •



(ب) من كتاب «تهافت التهافت»

## ١ ـ مسألة قدم العالم

**قال «أبو حامد»**: لِمَ تُنكرون على من يقول: **إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت** وجودَه في الوقت الذي وُجد فيه، وأن يستمرّ عدمُه إلى الغاية التي استمرّ إليها، وأن يُبتدأ الوجودُ من حيث بدىء، وأنّ الوجودَ قبلُ لم يكن مُراداً فلم يحدث لذلك، وأنّه في وقته الذي حدث فيه مُرادٌ بالإرادة القديمة فحدث؟ **فما المانعُ لهذا الاعتقاد وما المحيلُ له؟**[١].

ـ قلت: هذا قول سفسطائيّ. وذلك أنّه[٢] **لمّا لم يمكنْه أن يقول بجواز تراخي فِعْل المفعول عن فِعْل الفاعل** له وعزمه على الفعل ـ إذا كان فاعلاً مختاراً ـ **قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل**[٣]. وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز. وأمّا تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد.

فالشكّ باقٍ بعينه، وإنّما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين[٤]: إمّا بأنّ فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيّراً (فيجب أن يكون له مغيِّر من خارج)، أو أن من التغيّرات ما

---

(١) افتراض «الغزالي» حدوث العالم بإرادة قديمة هو رد على ادعاء الفلاسفة استحالة الحدوث إلاّ إذا حصل تغير في ذات الله (وهو محال). فكأن التغير هنا يحصل في المراد لا في الإرادة.

(٢) أنه: المقصود هو «الغزالي».

(٣) تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل معناه انقضاء فترة زمنية بين فعل الفاعل ـ وهو هنا فعل الخلق ـ وبداية وجود المفعول ـ وهو هنا العالم. ولما لم يكن معقولاً أن يحصل مثل هذا «التراخي» من غير سبب، نسب «الغزالي» هذا السبب إلى الإرادة الإلهية. وفرْض هذه الإرادة أن تكون مطلقة الحرية فلا تسأل لمَ فعلت أو لمْ تفعل.

(٤) أن يلقاه: الضمير راجع للشك، بمعنى أنه كان على «الغزالي» أن يرفع الشك بأحد أمرين.

يكون من ذات المتغيّر من غير حاجة إلى مغيّر يلحقه منه، وأنّ من التغيّرات ما يجوز أن يلحق «القديم» من غير مغيّر[١].

وذلك أنّ الذي يتمسّك به الخصومُ[٢] ههنا هو شيئان:

ــ أحدُهما أنّ فعل الفاعل يلزمه التغيّر، وأنّ كلَّ تغيّر فله مغيِّر.

ــ والأصل الثاني أنّ «القديم»[٣] لا يتغيّر بضرب من ضروب التغيّر. وهذا كلّه غيرُ البيان[٤].

والذي لا مخلص للأشعريّة[٥] منه هو إنزالُ فاعلٍ أوّل، أو إنزالُ فعل له أوّل[٦]. لأنّه لا يمكنهم أن يضعوا أنّ حالة الفاعل من المفعول المُحدَث، تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل هنالك. **ولا بدّ من حالةٍ متجدّدة، أو نسبةٍ لم تكن وذلك ضرورةً، إما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما.**

وإذا كان ذلك كذلك، فتلك الحالُ المتجدّدة ــ إذا أوجبنا أنّ لكلّ حالةٍ متجدّدة فاعلاً ــ لا بدّ أن يكون الفاعلُ لها: إمّا فاعلٌ آخر، **فلا يكون ذلك الفاعلُ هو الأوّل**، ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه بل بغيره؛ وإمّا أن يكون الفاعلُ لتلك الحال ــ التي هي شرط في فعله ــ هو نفسه، **فلا يكون ذلك الفعلُ**، الذي فُرض صادراً عنه، **أوّلاً**[٧]. بل يكون

---

(١) الشك في مسألة حدوث العالم ناتج عن حتمية حصول التغير في المحدث. و «الغزالي» تحاشى مجابهة المسألة الحقيقية ونقلها إلى سبب الإحداث فجعله في الإرادة القديمة. فكان عليه، في رأي «ابن رشد»، أن يرفع الشك بتفسير أصل التغير وتحديد موضعه وبيان جوازه على الكائن القديم، وهو لم يفعل شيئاً من ذلك، فأتى كلامه دون «رتبة اليقين والبرهان».

(٢) الخصوم هم الفلاسفة.

(٣) القديم هنا هو الله

(٤) غير البيان الذي أتى به «الغزالي».

(٥) يعتبر «ابن رشد» أن «الغزالي» ليس سوى ممثل لفرقة «الأشعري»، فيوجه الكلام أحياناً إلى الفرقة بكاملها.

(٦) معنى الجملة: افتراض فاعل أول وفعل أول لهذا الفاعل.

(٧) يقول «ابن رشد»: إذا كان فعل الخلق المحدث صادراً عن غير الله فلا يكون الله هو الفاعل الأول ولا يكون مكتفياً بنفسه. وإذا كان صادراً عن الله يكون قد سبقه فعل تجدد في ذات الله، وبالتالي لا يكون فعل الخلق هو الفعل الأول لله.

فعلُه لتلك الحال التي هي شرطٌ في المفعول، قبلَ فعله المفعول. وهذا لازم، كما ترى، ضرورةً. إلاَّ أن يجوّز مجوّزٌ أنّ من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى مُحدِث، وهذا بعيدٌ إلاَّ على مَن يجوّز أنّ ههنا أشياء تحدث من تلقائها. وهو قولُ الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل، وهو قولٌ بيّنٌ سقوطه بنفسه[١].

وفي هذا الاعتراض[٢] من الاختلال، **أنّ قولنا «إرادة أزليّة» و «إرادة حادثة» مقولة باشتراك الاسم بل متضادّة**[٣]. فإن الإرادة التي هي في الشاهد[٤] هي قوّةٌ فيها إمكانُ فعل أحد المتقابلين على السواء، وإمكانُ قبولها المرادين على السواء[٥].

وبعد، **فإنّ الإرادة هي شوق الفاعل إلى الفعل** إذافعله كفّ الشوقُ وحصل المُراد. وهذا الشوق والفعل هو متعلّق بالمتقابِلَين على السواء. **فإذا قلنا: هنا مريدٌ، أحدُ المتقابلين فيه أزليّ، ارتفع حدّ الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب**[٦]. . . **فقد أدّى البرهان إلى وجود فاعل لقوّة ليست هي لا إراديّة ولا طبيعيّة، ولكن سمّاها الشرعُ إرادة**[٧]. . .

ثم قال «أبو حامد»[٨] . . استحالة إرادة قديمة متعلّقة بإحداث شيء، أيّ شيء

---

(١) إذا أنكرنا أن يكون لكل حال متجددة فاعل، أدى ذلك إلى التسليم بحدوث العالم من غير فاعل، وهذا قول الماديين من القدماء. فكأن «ابن رشد» يجعل القول بحدوث العالم أشد خطراً على الإيمان بوجود الله من القول بقدمه.

(٢) الاعتراض الذي ساقه «الغزالي» باللجوء إلى مفهوم الإرادة القديمة.

(٣) ليس بين الإرادة القديمة والإرادة المحدثة سوى لفظ مشترك دون المعنى.

(٤) الإرادة التي هي في الشاهد هي الإرادة الإنسانية المحدثة.

(٥) هو تعريف الإرادة بحرية الاختيار.

(٦) تعريف آخر للإرادة: هي نزوع إلى شيء، أو عن شيء، والنزوع مسبب ومسبوق بالأشياء، فالإرادة محدثة بالضرورة ولذلك فإذا وضعنا «إرادة قديمة» ارتفع معنى الإرادة فلم تعد متعلقة بالممكنات بل بالأمور الواجبة، أي الضرورية.

(٧) القوة الإلهية لا تنسب إلى الطبيعة ولا إلى الإرادة، وتسمية الشرع إياها بالإرادة هي تسمية مجازية في رأي «ابن رشد»

(٨) يتابع «ابن رشد» نقل كلام «الغزالي» ثم يرد عليه.

كان، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره؟ وعلى لغتكم في المنطق: أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدّين بحدّ أوسط أو من غير حدّ أوسط؟ فإن ادّعيتم حدّاً أوسط، وهو الطريق النظريّ، فلا بدّ من إظهاره، وإن ادّعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم... فلا بدّ من إقامة برهان على شرط المنطق يدلّ على استحالة ذلك... وأمّا الاستبعاد المجرّد فلا يكفي من غير برهان[١].

ـ قلت[٢]: هذا القول هو من الأقاويل الركيكة الإقناع، وذلك أنّ حاصله هو أنّه إذا ادّعى مدَّعٍ أنّ وجود فاعل (قد تمّ) بجميع شروطه، لا يمكن أن يتأخّر عنه المفعول، فلا يخلو أنْ يدّعيَ معرفةَ ذلك: إمّا بقياس، وإمّا أنّه من المعارف الأولى. فإن ادّعى ذلك بقياس، وجب عليه أن يأتي به، ولا قياس هنالك؛ وإن ادّعى أنّ ذلك مدرَك بمعرفة أوّليّة، وجب أن يعترف به جميع الناس، خصومُهم[٣] وغيرُهم، وهذا ليس بصحيح لأنّه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس لأنّ ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً، كما أنّه ليس يلزم في ما كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه[٤].

ـ قال «أبو حامد»: بِمَ تنكرون على خصومكم إذا قالوا: **قِدَمُ العالم محال، لأنّه يؤدّي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لآحادها،** مع أنّ لها سدساً وربعاً ونصفاً: فإنّ فلك الشمس يدور في سنة، وفلك زُحَل في ثلاثين سنة. فتكون دورة زحل ثلث عشر دورة الشمس، ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس (فإنّه يدور في اثنتي عشرة سنة). ثم إنّه، كما لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات

---

(١) يرى «الغزالي» في هذا الكلام أن دعوى الفلاسفة (استحالة صدور حادث عن قديم) ليست قائمة على برهان مبني على شروط المنطق، ولا هي من الضروريات العقلية، بل هي «استبعاد مجرد»، أي فقط ظن وتخمين.

(٢) الكلام الآن «لابن رشد».

(٣) خصومهم: أي خصوم الفلاسفة.

(٤) يرى «ابن رشد» أن المعارف الشائعة (مثل إحداث العالم بإرادة قديمة) ليست كلها معارف ضرورية، كما أن المعارف الضرورية ليست كلها مشهورة. فالبديهيات ليست كلها شرطاً في حصول العلم، بل ربما كان معظمها نتيجة لحصول العلم. ولذلك، فما كان بديهياً بالقياس إلى العالِم، ربما كان غامضاً، بل مجهولاً بالكلية، بالقياس إلى الجاهل.

الشمس، مع أنّه ثلث عشر[1]...

بل لو قال قائل: أعدادُ هذه الدورات شِفْع أو وِتْرٌ، أو شِفع ووِتْر جميعاً، أو لا شِفْع ولا وِتر؟ فإن قلتم: شِفع ووِتْر جميعاً، أو لاشِفع ولا وِتْر، فيُعْلَم بطلانُه ضرورةً. وإن قلتم شِفْع، فالشفع يصير وِتْراً بواحد. فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم وِتْر، فالوِتْر يصير بواحد شفعاً، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي يصير به شفعاً؟ فيلزمكم القول: إنّه ليس بشفع ولا بوتر!

ـ قلت[2]: **حاصلُ هذا القول** أنّه إذا **تُوهِّمَتْ** حركتان ذواتا أدوار بين طرفي زمان واحد، ثمّ تُوُهِّم حدٌّ محصور، من كلّ واحد منهما بين طرفي زمان واحد، **فإن نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكلّ من الكلّ**. مثال ذلك أنّه إذا كانت دورة زُحل في المدّة من الزمان التي تُسَمّى ثلاثين سنة، ثلثَ عشر دورات الشمس في تلك المدّة، فإنّه، إذا تُوُهِّمت جملةُ دوراتِ الشمس إلى جملة دورات زُحل، مذ وقعت في زمان واحد بعينه، لَزِمَ ولا بدّ أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة من جميع أدوار الحركة الأولى هي نسبة الجزء من الجزء.

**وأمّا إذا لم يكن بين الحركتين الكلّيتين نسبة، لكون كلّ واحدة منهما بالقوة**[3]، أي لا مبدأ لها ولا نهاية، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء، لكون كلّ واحد منهما بالفعل[4]، **فليس يلزم أن تتّبع نسبةُ الكلّ إلى الكلّ نسبةَ الجزء إلى الجزء**، كما وضع القومُ فيه دليلَهم[5] **لأنّه لا نسبة توجد بين عظيمين أو قدْرَين كلٌّ واحد منهما لغرض، لا نهاية له**. فإذاً، القدماءُ لمّا كانوا يفرضون مثلاً جملةَ حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها، وكذلك حركة زحل، لم يكن بينهما نسبة أصلاً. فيلزم من ذلك أن تكون

---

(١) حاصل هذا الكلام هو أن افتراض قدم العالم يؤدي، في رأي «الغزالي»، إلى جعل الجزء (دورات زحل مثلاً) مساوياً للكل (دورات الشمس) وهذا تناقض صريح.

(٢) الجواب الآن «لابن رشد».

(٣) أي لكونها موجودة بالقوة.

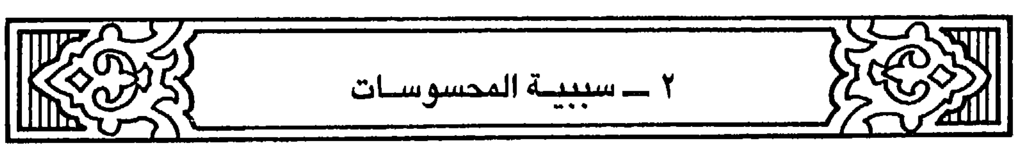
(٤) أي لكونه موجوداً بالفعل.

(٥) يشير إلى الفلاسفة الذين وضعوا هذا الدليل.

الجملتان متناهيتين كما لزم في الجزئين من الجملة. وأمّا إذا لم تكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلّة. وإذا وُضع أنّ هنالك نسبة، هي نسبة الكثرة إلى القلّة، تُوهِّم أنّه يلزم عن ذلك محال آخر: وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مِمّا لا نهاية له... فهذا هو الجواب في هذه المسألة، لا ما أجاب به «أبو حامد» عن الفلاسفة، وبهذا تنحلّ جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب[١]...

والعدد ينقسم «إلى الشفع والوتر. ومستحيل أن يخرج عنه، سواءٌ كان العدد موجوداً باقياً أو فانياً. فإذا فرضنا عدداً من الأعداد، لزمَنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً، سواءٌ قدّرناها موجودة أو معدومة. فإنّه إن انعدمت بعد الوجود، لم تنعدم هذه القضيّة ولا تغيّرت. هذا منتهى قوله[٢].

**وهذا القول يصدق في ما له مبدأ ونهاية خارج النفس أو في النفس.** أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده. وأمّا ما كان موجوداً بالقوّة، أي ليس له مبدأ ولا نهاية، فليس يصدق عليه، لا أنّه شفع ولا أنّه وتر، ولا أنّه ابتداء ولا أنّه انقضاء، ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل، لأنّ ما في القوّة في حكم المعدوم.



## ٢ ـ سببية المحسوسات

أمّا إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهَدُ في المحسوسات، فقولٌ سفسطائيّ.

---

(١) حاصل جواب «ابن رشد» هو أنه يصح قياس النسبة التي بين الأجزاء على النسبة التي بين الجملتين إذا كانت الجملتان متناهيتين، وبالتالي موجودتين بالفعل. أما إذا فرضت الجملتان غير متناهيتين فهما غير موجودتين بالفعل، بل فقط بالقوة، فلا تقع نسبة بينهما، وهو يلاحظ أن وضع النسبة بين الأمور غير المتناهية لا يؤدي فقط إلى جعل الجزء مساوياً للكل، كما نبه «الغزالي»، بل إلى جعل الأمور غير المتناهية أكبر من بعضها أو أصغر، وهذا كله في غاية التناقض. وهذه الإشكالات كان قد أثارها عند اليونانيين «زينون» الرواقي، تلميذ «فرمنيدس». وأتى «أرسطو». فحل هذا الإشكال بالتنبيه إلى أن ما لا نهاية له لا وجود له بالفعل، بل كل موجود بالفعل هو جوهر جزئي متناه. فالنسب ينبغي أن توضع بين مقادير متناهية، وعندها ينحل أيضاً الإشكال الآخر المتعلق بالأعداد «شفع هي أم وتر».

(٢) منتهى قول «الغزالي».

والمتكلّم بذلك إمّا جاحدٌ بلسانه لما في جنَانه، وإمّا منقادٌ لشبهة سفسطائيّة عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أنّ كل فعل لا بدّ له من فاعل[1].

وأمّا أنّ هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها، أو بما تُتِم (به) أفعالَها بسبب من خارج، إمّا مفارق وإمّا غير مفارق، فأمر ليس معروفاً بنفسه، وهو ممّا يحتاج إلى بحث وفحص كثير[2]. وإن أَلِفوا هذه الشبهة[3] في الأسباب الفاعلة التي يُحَسّ أنّ بعضها يفعل بعضاً لموضع ما ههنا من المفعولات التي لا يُحَسُّ فاعلُها، فإنّ ذلك ليس بحقّ: **فإن التي لا تُحَسُّ أسبابها إنّما صارت مجهولةً ومطلوبة من أنّها لا تُحسُّ لها أسبابٌ**. فإن كانت الأشياءُ التي لا تُحَسّ لها أسبابٌ، مجهولة بالطبع، ومطلوبةً في ما ليس بمجهول، فأسبابُه محسوسة ضرورةً[4]. . .

وأيضاً، فماذا يقولون في **الأسباب الذاتيّة**[5]، التي لا يُفهم الموجودُ إلاّ بفهمها. فإنّه لمن المعروف بنفسه أنّ الأشياءَ، ذوات وصفات، هي التي اقتضت الأفعال الخاصّة بموجودٍ موجودٍ[6]. **وهي التي من قِبَلها اختلفت ذواتُ الأشياء وأسماؤها وحدودها**. **فلو لم يكن لموجودٍ موجودٍ فعلٌ يخصّه**، لم يكن له طبيعة تخصّه[7]، ولو لم يكن له طبيعة تخصّه لما كان له اسمٌ يخصّه ولا حدّ، **وكانت الأشياء كلّها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً**.

---

(١) يعني أن إنكار الأسباب الفاعلة يؤدي إلى إنكار الضروريات العقلية.

(٢) أن تكون الأسباب المحسوسة مكتفية بنفسها أو أنها بحاجة إلى ما يتم فعلها من أسباب أخرى، فأمر يستحق البحث بعكس القول: إن ههنا أسباباً طبيعية فاعلة، وهو قول بين بنفسه في رأي «ابن رشد».

(٣) الضمير راجع لفرقة الأشاعرة، «والغزالي» واحد منها.

(٤) يوضح «ابن رشد» أن الشك (غير المبرر) بسببية المحسوسات، ربما نتج عن وجود أسباب لا تدرك بالحواس. ولكن، ما لا يدرك بالحس فهو مجهول. ومعرفة المجهول تنطلق من المعلوم، أي من الأسباب المحسوسة، مما يفترض التسليم بمبدأ السببية الحسية.

(٥) الأسباب الذاتية، كما يتضح من كلام «ابن رشد» اللاحق، هي الأسباب «الصورية» وهي التي تميز كل موجود من غيره، فتكون سبب وجوده بالفعل.

(٦) أي بكل واحد من الموجودات.

(٧) الأسباب الذاتية( مبدأ الوجود الفعلي) تُعرف من الأفعال الصادرة عن الموجودات. فإذا لم يكن للموجودات أفعال لم يكن لها ماهية خاصة، فتكون كلها بمثابة شيء واحد دون أن تكون شيئاً بالفعل، لأن الشيء الموجود بالفعل له خصائص (إذاً أفعال) وماهية تميزه من غيره.

لأنّ ذلك الواحد يُسأل عنه، هل له فعلٌ واحدٌ يخصّه، وانفعال يخصّه، أوْ ليس له ذلك. فإن كان له فعل يخصّه، فههنا أفعال خاصّة، صادرة عن طبائع خاصّة. وإن لم يكن له فعل يخصّه واحد، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود[1]، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود، لزم العدم.

أمّا هل الأفعال الصادرة عن موجود موجودٍ ضروريّة الفعل في ما شأنُه أن يُفْعل فيه، أو هي أكثريّة[2]، أو فيها الأمران جميعاً، فمطلوب يستحقّ الفحص عنه: فإن الفعل والانفعال الواحد بين كلّ شيئين من الموجودات، إنّما يقع بإضافة ما، من الإضافات التي لا تتناهى. فقد تكون إضافة تابعة لإضافة. ولذلك لا يُقطع على أن النار إذا دنت من جسم حسّاس فعلت فيه ولا بدّ، لأنّه لا يبعد أن يكون هنالك موجود، يوجد له إلى الجسم الحسّاس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار[3]. مثل ما يُقال في حجر الطلق وغيره. لكن، هذا ليس يوجب سلْب النارِ صفةَ الإحراق ما دام باقياً لها اسمُ النار وحدها.

وأمّا أنّ الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب: فاعل ومادّة وصورة وغاية، فذلك شيء معروف بنفسه. وكذلك كونُها ضروريّةً في وجود المسبَّبات، وبخاصة التي هي جزءٌ من الشيء المسبَّب، «أعني التي سمّاها قوم مادّة وقومٌ شرطاً ومحلاً، والتي يسمّيها قومٌ صورة، وقومٌ صفة نفسيّة[4]».

**والمتكلمّون يعترفون بأنّ ههنا شروطاً هي ضروريّة في حقّ المشروط،** مثل ما يقولون: إنّ الحياة شَرطٌ في العلم[5]. ولذلك يطّردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد. وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء، وهو الذي

---

(١) كل موجود وحدة بذاته، فإذا لم تكن هذه الوحدة قائمة امتنع الوجود.

(٢) أكثرية: أي أنها تفعل في أكثر الحالات، ولا تفعل في حالات معينة.

(٣) الاستثناء في مجرى قوانين الطبيعة ليس معجزة في رأي «ابن رشد»، بل يفسَّر من ضمن القاعدة العامة، لأن العلة نفسها لا تفعل الفعل نفسه إلاّ في الظروف نفسها. والظروف المختلفة هي المعبَّر عنها هنا باسم الإضافات المختلفة.

(٤) الصفة النفسية بمعنى الصفة الذاتية، وهي التي تميز الموجود من غيره كما ورد في الكلام السابق.

(٥) لا بد للمتكلمين من التسليم بمبدأ السببية.

يسمّونه دليلاً. مثل ما يقولون إنّ الاتفاق[1] في الموجود يدلّ على كون الفاعل عاقلاً، وكونَ الموجود مقصوداً به غايةً ما، يدلّ على أنّ الفاعل له عالمٌ به.

**والعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها**[2]. وبه يفترق من سائر القوى المدركة. **فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل**. وصناعة المنطق تضع وضعاً أنّ ههنا أسباباً ومسبّبات. وأنّ المعرفة بتلك المسبّبات لا تكون على التّمام إلاّ بمعرفة أسبابها. فَرَفْع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له. **فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً**. بل إن كان فمظنون. ولا يكون ههنا برهان، ولا حدٌّ أصلاً، وترتفع أصناف المحمولات الذاتيّة التي تأتلف منها البراهين. **ومَنْ يضعْ أنّه ولا علمٌ واحدٌ ضروريّ، يلزمه أن لا يكون قولُه هذا ضرورياً**[3].

**وأمّا من يسلّم أنّ ههنا أشياء بهذه الصفة، وأشياء ليست ضروريّة، وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً وتتوهّم أنّها ضروريّة، . . . فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سَمَّوا**[4] **مثل هذا عادةً، جاز. وإلاّ فما أدري ما يريدون باسم العادة. هل يريدون أنّها عادة الفاعل**[5]**، أو عادةُ الموجودات، أو عادتُنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحالٌ أن يكون لله تعالى عادة. فإنّ العادة ملكة يكتسبها الفاعل**، توجب تكرارَ الفعل منه على الأكثر. . . وإن أرادوا أنّها للموجودات، **فالعادة لا تكون إلاّ لذي نفْس. وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة**. وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إمّا ضرورياً وإمّا أكثرياً. وأَمّا أن تكون لنا في الحكم على الموجودات، فإنّ هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً.

(من تهافت التهافت، المسألة الثامنة عشرة)

---

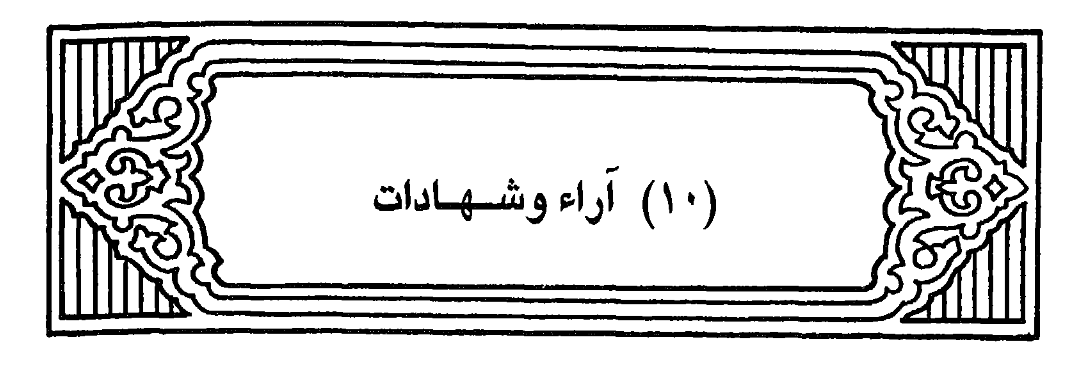
(١) الاتفاق هنا هو النظام وتناسب الأجزاء وظهور وسائل معينة لغايات معينة.

(٢) تحديد مهم جداً للعقل من حيث وظيفته الأساسية في الإدراك. فالعقل لا يدرك سوى النظام، ولذلك كان افتراض عدم النظام تعطيلاً للعقل.

(٣) بيّن «ابن رشد» في هذه الفقرة كيف يتعطل كل علم إذا لم نسلّم بمبدأ السببية. فالتسليم بهذا المبدأ هو من الضروريات العقلية.

(٤) فإن سمى المتكلمون.

(٥) الفاعل هنا هو الله.



## (١٠) آراء وشهادات

● «هذا هو ابن رشد: عقليٌّ بأدقّ ما في الكلمة من معنى، ولكنْ، مع ذلك، تخيُّريٌّ. واسعُ الآفاق، وديّنٌ على طريقته الخاصّة. حريصٌ على تحديد ما يوافق كلّ طبقة من أعمال العبادة ومظاهر الاعتقاد: فللعاميّ والجمهور الدينُ كما هو، لأنّه ضروريّ في حالته هذه لحفظ النظام الاجتماعي، وللفيلسوف دينُ العقل والبرهان الذي يستطيع به أن يشترك في حياة العقل الفعّال وأزليّته... لقد تفوّق ابن رشد على سابقيه من مفكّري الإسلام الذين عبّدوا له الطريق بمؤلّفاتهم، فكان أوسعَ اطّلاعاً من الكندي والفارابي وابن باجّه، وأشدّ منطقاً واتِّزاناً من ابن سينا... وقد استطاع أن يعطي لمذهب التخيّر الأرسطاليسيّ الأفلوطينيّ صورته الكاملة». (Léon Gauthier, Ibn Rochd)

● «الشرح الأكبر، والتفسير، من جملة ما ينفرد به ابن رشد. ذلك أن الفلاسفة السابقين عليه، مثل الفارابي وابن سينا، لم يستعملوا في الشرح إلاّ طريقة التلخيص كما فعل ألبير الكبير بعد ذلك... وفي «التلخيص» أو «الجوامع»، يتكلّم ابن رشد باسمه. فهو يعرض مذهب أرسطو، مضيفاً إليه أو حاذفاً منه، منقّباً في كتبه الأخرى عمّا يُكمل فكرته، ذلك كلّه بترتيب، ومنهج من عنده». (E. Renan, Averroès et L'Averroïsme)

● «كان ابن رشد من أوسع رجال العالم الإسلاميّ علماً، ومن أكثر شرّاح أرسطوا عمقاً، فقد وعى جميع العلوم التي وصلت إلى العرب، وكان من أخصب كتّابهم إنتاجاً». (S. Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe)

● «أبو الوليد ابن رشد... لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً. وكان على شرفه، أشدَّ الناس تواضعاً وأخفَضهم جانباً. عُنيَ بالعلم منذ صغره إلى كبره... وسوّد، في ما صنّف وقيّد وألّف، وهذّب واختصر، نحواً من عشرة آلاف ورقة. مال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أبناء عصره». (ابن الأبار، كتاب التكملة)

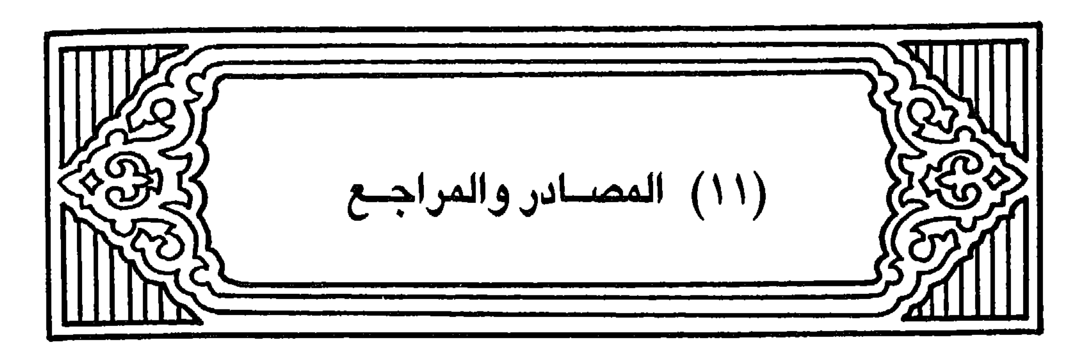
«ابن رشد مفكّر جريء منطقيّ، لا اضطراب في تفكيره، وإن لم يكن مفكّراً مبتكراً. . . نظر إلى الدين بعين الرجل السياسيّ، فعظّمه لما يرمي إليه من غايات خلقيّة. والدين في نظره أحكامٌ شرعيّة لا مذاهب نظريّة. ولذلك لم يفتر عن محاربة المتكلّمين الذين يريدون أن ينظروا إلى الدين نظراً عقلياً بدلاً عن أن يمتثلوا أوامرَه طائعين».

(دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام)

● «لم يكن ابن رشد أوّل مفكّر مسلم يؤكّد أنّ في القرآن معنى ظاهراً ومعنى باطناً، أو قلْ عدّة معانٍ باطنة. وابن رشد، شأنه في ذلك شأن جميع الباطنيّين، لعلى يقين ثابت من أنّ كشف المعنى الباطنيّ لأحكام الديانة وتعاليمها، في غير أوانه، واطلاعَ الجهلة والمستضعفين عليه، ممّا يؤدي إلى أسوأ المآسي النفسيّة والاجتماعيّة. على أنّ ابن رشد، بالرّغم من هذا التحفّظ، يعلم أنّ الأمر يتعلق دائماً بحقيقة واحدة بعينها، تظهر على مستويات مختلفة من التأويل والإدراك. ولذلك فقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب إليه القولُ بوجود حقيقتين متعارضتين. إنّ المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان، بالفعل، من نسج الرشديّة اللاتينيّة السياسيّة».

(هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية)

● ● ●



# (١١) المصـادر والمراجـع

## أولاً ــ مؤلفات «ابن رشد»


١ ــ فصل المقال، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٦١ .

٢ ــ الكشف عن مناهج الأدلّة، القاهرة، ١٩٥٥ .

٣ ــ تهافت التهافت، مصر، ١٣٢١هـ.

٤ ــ تلخيص كتاب النفس، تحقيق الدكتور أحمد زكي الأهواني، القاهرة، ١٩٥٠ .

٥ ــ تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت، ١٩٤٢ .

٦ ــ تلخيص كتاب المقولات، بيروت، ١٩٣٢ .


## ثانياً ــ دراسات عن «ابن رشد»


١ ــ دي بور، تاريخ الفسلفة في الإسلام، ترجمة أبو ريده، القاهرة، ١٩٥٤ .

٢ ــ الفاخوري والجرّ، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ج ٢، بيروت، ١٩٥٨ .

٣ ــ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، بيروت، ١٩٦٦ .

٤ ــ ماجد فخري، ابن رشد، بيروت، ١٩٦٠ .

٥ ــ محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه، ابن رشد، القاهرة.

٦ ــ محمود قاسم، في النفس والعقل، القاهرة، ١٩٤٩ .

٧ ــ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٤٧ .

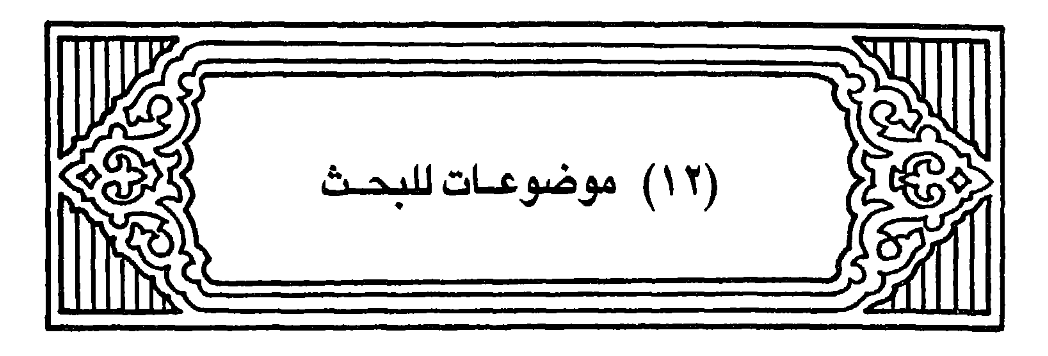
٨ ــ عباس العقّاد، ابن رشد، القاهرة.

9 — L. Gauthier, Ibn Rochd, 1948.

10 — Munk, Mélanges de Philosophie Juive et'Arabe, Paris, 1859.

11 — E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris, 1866.


● ● ●



## (١٢) موضوعات للبحث

● **قال ابن رشد في كتابه «فصل المقال»:**

«ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلاَّ في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلاّ من هو من أهل البرهان. وأما إذا أثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية، كما يصنعه أبو حامد، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة، وإن كان الرجل إنما قصد خيراً، وذلك أنه رام أن يكثّر أهل العلم بذلك ولكنه كثّر أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرّق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما. ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده في كتبه. والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر، أنه لم يلزم مذهباً في كتبه، بل هو مع الأشعرية أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف».

( أ ) بيّن المعاني الواردة في هذا النّص وعلّق عليه. (٦ علامات)

(ب) كيف أثبت ابن رشد ضرورة الأخذ عن القدماء، وما كان موقفه من التأويل ومواطن وجوبه وامتناعه؟ (٨ علامات)

(ج) ردّ ابن رشد على الغزالي في مسألة السببية. وضّح موقف كل منهما وأبدِ رأيك. (٦ علامات)

* * *

● **قال ابن رشد في مُستهل كتابه «فصل المقال»:**

«إن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مُباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إمّا على جهة الندب، وإمّا على جهة الوجوب.

فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع، لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ، وكان الشرع قد نَدَب إلى اعتبار الموجودات، وحثّ على ذلك.

وإذ تقرّر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي».

( أ ) بيّن المعاني الواردة في هذا النص. (سبع علامات)

(ب) كيف أثبت ابن رشد ضرورة الأخذ عن الأقدمين. (سبع علامات)

( ج) هل تتفق نتائج البرهان العقليّ مع ظاهر الشرع بصورة دائمة؟
وما الموقف الواجب اتخاذه في حال الاختلاف؟ (ست علامات)

* * *

● **يقول ابن راشد في كتاب «فصل المقال»:**

فبيّنٌ أنه إن كان لم يتقدّم أحد ممّن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وإن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام. . . فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر في ما قالوه من ذلك، فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه. . . وليس يلزم من أنه إن غوى غاوٍ بالنظر فيها (كتب القدماء) وزلّ زالٌّ، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قِبَلها هو شيء لحقها بالعَرَض لا بالذات. وليس يجب في ما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يُترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض. . . إن طباع الناس متفاضلة بالتصديق. فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدليّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان

بالأقاويل البرهانيّة... والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فِطَر الناس وتباين قرائحهم في التصديق».

( أ ) بيّن المعاني الواردة في هذا النص. (٨ علامات)

(ب) وجود ظاهر وباطن في الشرع يستدعي، في رأي ابن رشد، التأويل: ما التأويل؟ وما أصناف الناس بالنسبة إليه؟ (٤ علامات)

( ج) أوضح رأي ابن رشد في الإجماع وفي مسألة علم الله. (٤ علامات)

( د ) كتاب «فصل المقال» محاولة لتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. ما رأيك في هذه المحاولة؟ (٤ علامات)

* * *

● **قال ابن رشد في كتاب «فصل المقال»:**

«إنَّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع.. وإن مَن نهى عن النظر فيها، من كان أهلاً للنظر فيها، فقد صدَّ الناسَ عن الباب الذي دعا الشرعُ منه الناسَ إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدّي إلى معرفته حق المعرفة...

فإن أدّى النظرُ البرهانيّ إلى نحو ما من المعرفة بموجودٍ ما، فلا يخلو ذلك الموجودُ أن يكونَ قد سُكِتَ عنه في الشرع أو عُرِّفَ به. فإن كان ممّا قد سُكِتَ عنه، فلا تَعارُضَ هنالك، وهو بمنزلة ما سُكِتَ عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيهُ بالقياس الشرعيّ. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهرُ النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهانُ فيه، أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قولَ هنالك. وإن كان مخالفاً، طُلِبَ هنالك تأويلُه.

( أ ) بيّن المعاني الواردة في هذا النصّ. (ست علامات)

(ب) ما رأي ابن رشد في التأويل والإجماع وفي المُتَأوِّلين؟ (عشر علامات)

( ج) ما قيمة المحاولة التي قام بها ابن رشد للجمع بين الحكمة والشريعة؟ (أربع علامات)

* * *

● **قال ابن رشد في كتابه «فصل المقال»:**

«لمّا كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثاً: البرهانية والجدلية والخطابية، وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق. فإذا، الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يَعْرى من هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة. وهذا التأويل ليس ينبغي أن يُصرَّح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور. ومتى صُرِّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبُعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلى الكفر. والسبب في ذلك أن مقصود التأويل إبطال الظاهر وإثبات المؤوَّل، فإذا بطل الظاهر، عند من هو أهل الظاهر، ولم يثبت المؤوَّل عنده، أدَّاه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة، فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرَّح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية».

(أ) بيّن المعاني الواردة في هذا النص. (ست علامات)

(ب) كيف حدّد ابن رشد التأويل والأسباب الداعية إليه، وما كان موقفه من الخطأ في التأويل؟ (خمس علامات)

(ج) وضح رأي ابن رشد في علاقة التأويل بالإجماع وبيّن طريقته في تأويل مسألة العلم الإلهي من خلال كتاب «فصل المقال». (خمس علامات)

(د) ابد رأيك في محاولة ابن رشد الجمع بين الحكمة والشريعة. (أربع علامات)

● ● ●

## الفصل الثاني

# ابـــن خـــلـــدون

(٧٣٢ ــ ٨٠٨هـ = ١٣٣٢ ــ ١٤٠٦م)

(١) حياته ومصنّفاته.

(٢) آثـاره.

(٣) فلسفته:

( أ ) التأريخ وعلم العمران.

(ب) العمران البشري.

( ج) العمران البدوي والعمران الحضري.

( د ) الاجتماع والعصبية.

( هـ ) الدولة.

( و ) وجوه المعاش.

( ز ) موقف ابن خلدون من الفلسفة النظرية.

(٤) منزلة ابن خلدون في تاريخ علم الاجتماع.

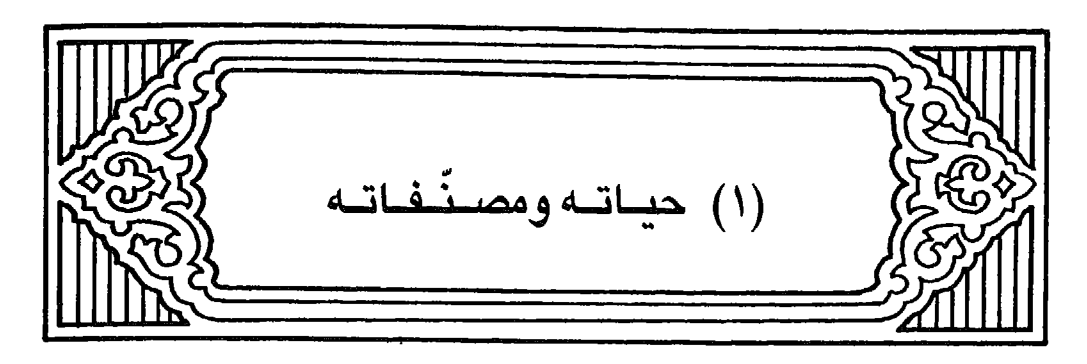
(٥) نص وتحليل.

(٦) مختارات من نتاجه.

(٧) آراء وشهادات.

(٨) المصادر والمراجع.

(٩) موضوعات للبحث.



# (١) حياته ومصنّفاته

هو عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون. ذكر أصله فأرجعه إلى العرب اليمانية في حَضْرَموت، وربّما كان هناك مجال للشك في صحّة هذه النسبة[١]. وُلد في مدينة تونس وتفقّه على عدد كبير من مشايخ عصره ذكر منهم ثلاثين عالماً ثمّ أضاف: «إلى آخرين وآخرين من أهل المغرب والأندلس، كلّهم لقيتُ وذاكرت وأفدتُ منه وأجازني بالإجازة العامّة»[٢].

اتجه إلى المناصب السياسيّة فقُلِّد «كتابة العلامة» عن السلطان وهو لم يتمّ العشرين من عمره بعدُ. ثم انتقل إلى «فاس» حيث تقلّب في مناصب عديدة، ولكنّه كان شديد التلوّن فانتهى إلى السجن مدّة سنتين[٣]. ثمّ عاد إلى المناصب السياسيّة مجدّداً ولكنّ النعمة لم تدم طويلاً فانتقل إلى الأندلس وقام بمهمات سياسيّة كثيرة هناك. رجع إلى المغرب وتولّى منصب «الحجابة» وهي أرفع مناصب الدولة آنذاك. وقد فسّرها ابن خلدون في ترجمته قال: «ومعنى الحجابة، في دولنا في المغرب، الاستقلال بالدولة، والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته، لا يشاركه في ذلك أحد»[٤]. غير أن هذه النعمة لم تدم أكثر من سنة واحدة انتقل بعدها إلى الصحراء وعاشر زعماء القبائل يستميلهم لمن يشاء من السلاطين. ثمّ غادر مجدّداً إلى المغرب فإلى الأندلس فإلى المغرب، وعزم على ترك الحياة السياسيّة فارتحل مع عائلته إلى الصحراء حيث استقبله جماعة من أصدقائه وأنزلوه قلعة «ابن سلامة» وكان ذلك عام ١٣٧٤ وهو في الثانية والأربعين من عمره.

(١) انظر: محمد عبد الله عنان: حياة ابن خلدون وتراثه الفكري: ص ١٦ ــ ١٧.

(٢) ابن خلدون: كتاب «التعريف بابن خلدون» ص ٦٦.

(٣) كتاب التعريف ص ٦٧ ثمّ ٩٥ ــ ٩٦.

(٤) كتاب التعريف ص ٩٧.

عزم ابن خلدون، وهو في عزلته تلك، على وضع كتاب في التاريخ. وقد قال في ذلك: «شرعت بتأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها[1]، وأكملت المقدّمة منه على النحو الغريب الذي اهتديتُ إليه في تلك الخلوة»[2].

رجع ابن خلدون إلى تونس ليكمل كتابه ثم ارتحل إلى مصر وجلس للتدريس في الجامع الأزهر ثم عُيِّن «قاضي قضاة المالكيّة»، وعزل عن هذا المنصب وأعيد إليه مرّات. ومن القاهرة قام برحلات كثيرة، منها إلى الحجاز، ومنها إلى القدس، ومنها إلى دمشق عام ٨٠٣هـ ١٤٠٠م، عندما تقدّم تيمورلنك للاستيلاء عليها، وكانت له مقابلة مع الفاتح. وقد أخبَرَنا في «تعريفه»[3] بتفاصيل رحلته هذه، وقد كانت آخر مغامراته وأعماله السياسيّة. وكانت وفاته في «القاهرة» (٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) ودفن في مقبرة للصوفيّة.

يظهر لمن يتتبّع حياة «ابن خلدون» بشيء من التفصيل أنّه لبث «نحو ثلث قرنٍ شخصيّةً بارزة في الدول المغربيّة المعاصرة له، يؤثّر بأعماله ونفوذه في تطوّراتها ومصايرها. فتاريخه، في الواقع، كان قطعة من تاريخ هذه الدول لا يمكن إغفالها»[4]. وكأنّ طموحه الزائد دفعه إلى خوض غمار السياسة على الرغم من معرفته بعدم استقرار أحوالها. وقد وصف نفسه، عندما ولّاه السلطان «أبو سالم» «خطّة المظالم»، قال: «وكنتُ أسمو بطغيان الشباب إلى أرفع ممّا كنتُ فيه»[5]. وكان طموحه هذا يدفعه إلى الحيلة السياسيّة، فاشتهر بالدهاء. ومن حيله أنّه كان لا يتورّع عن اللجوء إلى المديح للوصول إلى غرضه، كما فعل لمّا التمس من السلطان الخروج إلى «المغرب» الأوسط ولم يَسمَحْ له وجافاه، فدخل عليه يومَ الفطر، وأنشده قصيدة من ثلاثين بيتاً، فسَمح له بالرحيل[6]. وقد وصف «محمد عنان» شخصية «ابن خلدون» كما تبدو من خلال

---

(١) يعني في قلعة «ابن سلامة».

(٢) ابن خلدون: كتاب التعريف، وكذلك المقدّمة ص ٥٨٨.

(٣) راجع: ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص ٣٦٨ وما بعدها.

(٤) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكريّ، ص ١٥٨.

(٥) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص ٧٧.

(٦) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص ٧٧ ــ ٧٩.

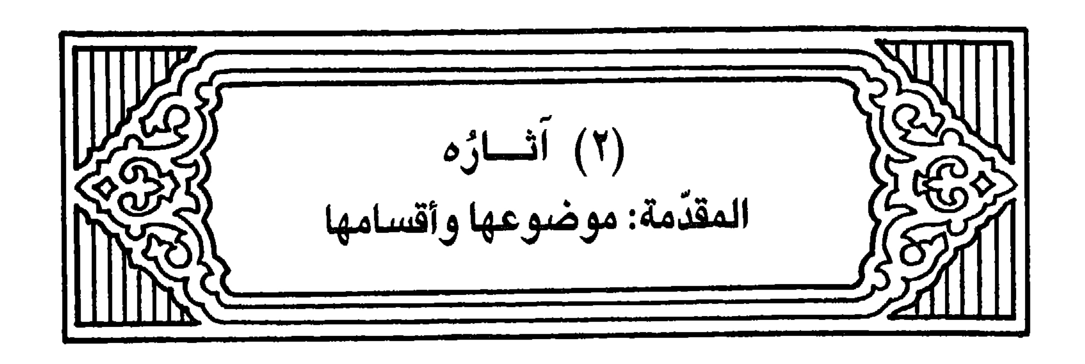
التعريف، قال: «إنّها لتُفصحُ في كثير من المواطن عن خواصّ صاحبها النفسيّة، وليست هذه الخواصُّ دائماً ممّا يُحمد، أو ممّا تُقرّه الأخلاق الفاضلة، فهنالك الكِبْرِياء والزهو والأثَرَة، وهنالك الطمع وحبُّ التغلُّب وشغف الدسّ وانتهاز الفرص بأيّ الوسائل، ثمّ هناك الجحود ونكران الصنيعة... ثمّ هي تقترن بالوقت نفسه بكثير من خواصّ العبقريّة وميزاتها: فهنالك، إلى جانبها، نرى الجرأة والإقدام وقوّة النفس والثبات والجَلَد، ونرى وفرة الذكاء والدهاء وبُعد النظر، ونرى قوّة التأثير والإقناع، ونرى الفصاحة والبيان الساحر. هذه الخلال البديعة كلّها أيضاً ممّا نستشف ونشهد في أعمال ابن خلدون ومواقفه، وفي هذا وذاك يحدّثنا المؤرّخ بصراحة وحرّية وبساطة تحمل على الإعجاب»[١].

وفي هذه الأثناء كان العالم الأوروبـيّ في فجر نهضة جديدة استمرّت إلى يومنا وما تزال. فـ«ابن خلدون» كان معاصراً للمؤرِّخ الفرنسيّ Froissart، وللشاعر الإيطاليّ Pétrarque، وقد وُلِد بعد موت Dante بإحدى عشرة سنة. وكان بين وفاة «ابن خلدون» واستنباط فنّ الطباعة قريبٌ من ربع قرن. غير أنّ العالَم الأوروبـيّ آنذاك كان قد قطع علاقاته بالعالم الإسلاميّ قطعاً يكاد يكون تامّاً بعدما أخذ عن العرب شيئاً كثيراً من العلوم والصناعات. وسبب ذلك يعود إلى أنّ النهضة الأوروبيّة جعلت المفكّرين والفلاسفة يرجعون إلى الأصول اللاتينيّة واليونانيّة، ويستغنون عن وساطة العرب، فضلاً عمّا كان للحروب الصليبيّة الطويلة من أثر في خلق الجفاء الفكريّ بين العالمَين. وقد لعب هذا الظرف التاريخيّ دوراً كبيراً في إبقاء ما كتبه «ابن خلدون» مجهولاً لدى الأوروبيِّين حتى بداية عهد الدراسات الاستشراقيّة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يوم عاد علم الاجتماع فأُسِّس ثانية بمعزلٍ عن مقدّمة «ابن خلدون».

● ● ●

---

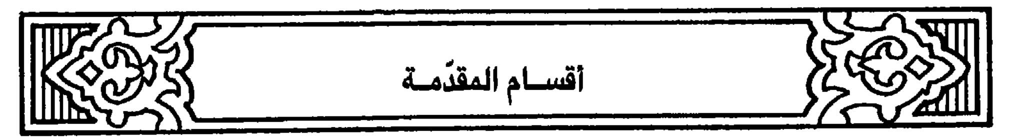
(١) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكريّ، ص ١٦١ ــ ١٦٢.



## (٢) آثـــارُه
## المقدّمة: موضوعها وأقسامها

لـ «ابن خلدون» بضعة مصنّفات، منها ما هو مدرسيّ من عهد الشباب، ذكرها له صديقُه الوزير «لسان الدين بن الخطيب» وأغفل هو ذكرها، ومنها في الفقه والأصول «كلُباب المحصَّل» و «الحِلَل المرموقة»، ومنها في التصوّف «كشفاء السائل لتهذيب المسائل». غير أنّ شهرتَه قامت على كتاب واحد أسماه «كتاب العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومَن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». وهذا الكتاب ينقسم ثلاثة أقسام: **الأوّل** هو المعروف باسم «المقدّمة»، وهو موضوع دراستنا الحاضرة؛ **والثاني** في أخبار العرب ومن عاصرهم من الأمم في «المشرق»؛ **والثالث** في أخبار البرر وما كان لهم في «المغرب». وينتهي هذا القسم الثالث بكتاب خاصّ هو «التعريف بابن خلدون مؤلّف هذا الكتاب».

والحقّ أنّ شهرة «ابن خلدون» قامت على القسم الأوّل، وهو المعروف باسم «المقدّمة».



### أقســام المقدّمــة

اشتملت مقدّمة «ابن خلدون» على **مقدّمات أولى** في مفهوم التأريخ وأخطاء المؤرِّخين وكيفيّة تصحيحها بالرجوع إلى علم العمران. ثمّ كان **الكتاب الأوّل**، وفيه ستّة **أبواب** حاول فيها أن يُطَبّق الفكرة التي كوّنها عن طبيعة العمران البشريّ. وهذا أهمّ ما ورد في الأبواب الستّة:

**الباب الأوّل**: تحدّث فيه عن «العمران البشريّ على الجملة، وأصنافه وقسطه من الأرض»، فشرَح لنا نظريّته في المُناخ والتُربة، وهي تتلخّص في أنّ المعمور من الأرض

إنَّما هو القسم الذي يعتدل فيه المُناخ وتخصُب فيه طبيعة الأرض. لذلك كانت أحوال المجتمع متأثِّرة بهذين العاملين الطبيعيّين، وعنهما تنشأ الاختلافات الفرعيّة التي نلاحظها بين المجتمعات البشريّة.

**الباب الثاني**: يبدأ بتطبيق هذه القاعدة فيبيِّن أنَّ الاجتماع نوعان كبيران: بدويّ وحضريّ وفقاً لطبيعة الأرض والمناخ، ثمَّ يفصِّل الكلام على العمران البدويّ وذكر القبائل والأمم الوحشيّة.

**الباب الثالث**: فيه بحث عن قيام الدول والخلافة والمُلْك وذكر المراتب السلطانيّة. وفيه يبيِّن أنَّ هذه كلَّها ظواهر اجتماعيّة طبيعيّة، أعني أنّها لازمة بالضرورة عن طبيعة العمران البشريّ.

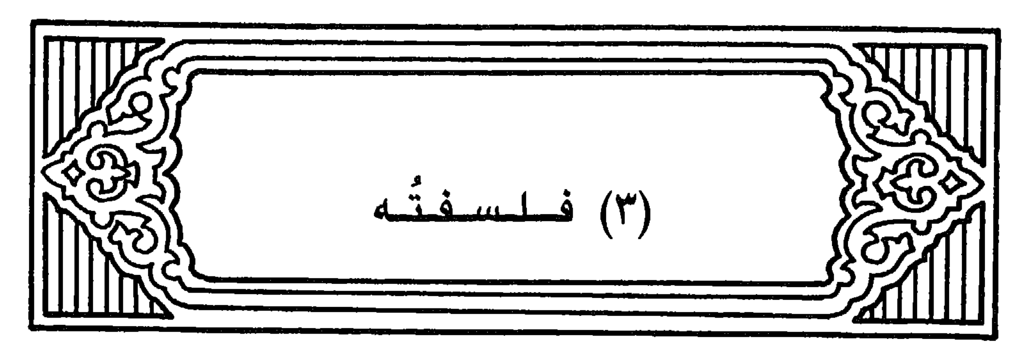
**الباب الرابع**: يبحث فيه أحوال العمران الحضريّ وكيفيّة نشوئه عن العمران البدويّ؛ ثمَّ يتحدَّث عن آثار حضارات الدول وعن أطوارها، ويبيِّن أنَّها جميعها تخضع لقانون السببيّة الطبيعيّة.

**الباب الخامس**: يفصّل فيه الكلام على وجوه المعاش عند الناس، ويبيِّن ارتباطها بأحوال العمران، كما بيَّن من قبْل ارتباط أحوال العمران بالوسط الطبيعيّ.

**الباب السادس**: فصَّل فيه الكلام على العلوم الإنسانيّة وطُرق تعليمها وتَعلُّمها، وبيّن كيفية ارتباطها بالأحوال العمرانيّة العامَّة.

ولْنَعُدْ الآنَ إلى المقدّمات الأولى نطالع رأي «ابن خلدون» في التأريخ، والأخطاء التي وقع فيها المؤرّخون، وعلاقة التأريخ بعلم العمران.

• • •



# (٣) فلسفته

## (أ) التأريخ وعلم العُمران

### ١ ـ مفهوم القدماء للتاريخ

من الثابت أنَّ الحياة المضطربة التي عاشها «ابن خلدون»، وكثرة ما خَبِره من شؤون الدول والأمصار وسياسات الملوك والأمراء ـ وهو الذي عاشر منهم العشرات ـ وكثرةَ ما شاهد من قيام الدول وسقوطها وعزّها وانحطاطها، هي التي حفزته إلى وضع مؤلَّف في التاريخ يدوِّن فيه الوقائع التي عرفها بنفسه. وقد أراد أوّل الأمر أن يقصر كلامه على تاريخ «المغرب» كما صرّح في مقدّمته إذ قال: «وأنا ذاكرٌ في كتابي هذا ما أمكنني منه في القطر المغربيّ... لاختصاص قصدي في التأليف على المغرب وأحوال أجياله... دون ما سواه من الأقطار، لعدم اطّلاعي على أحوال المشرق وأُممه، وإنَّ الأخبار المتناقَلة لا تفي كُنْهَ ما أُريده»[١].

غير أنّه، في خلوته في قلعة «ابن سلامة»، فكَّر طويلاً قبل إقدامه على تدوين الوقائع، وأراد أن ينهج سبيلاً واضحاً في تدوينها، فكان طبيعيّاً أن ينظر في مؤلّفات أسلافه المؤرّخين، علّه يقتبس عنهم نهجاً ويتبيّن للتأريخ طريقاً سويّاً. وإذْ نظر في تلك الكتب رآها «محشوّة بالمغالط والمفاسد»، وهي أقرب إلى الخرافة منها إلى الواقع. وقد كثر التطفُّل على التأريخ، وتنافس فيه العلماء والجهّال إذ هو «**في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيّام والدول**»[٢]. ولا شكّ عند «ابن خلدون» أنّ هناك من برّز في فنّ التأريخ

---

(١) المقدّمة، ص ٣٣.

(٢) المقدّمة، ص ٣ و ٥.

«كابن إسحاق»، و «الطبريّ»، و «ابن الكلبيّ»، و «الواقديّ»، و «الأسنديّ»، و «المسعوديّ». غير أنَّ كتبهم لا تخلو «من المطعن والمغمز ممّا هو معروف عند الأثبات». وهؤلاء اختصّوا **بالتاريخ العامّ**، في حين انصرف غيرهم إلى تأريخ أحوال عصره، كـ «أبي حيّان» مؤرّخ الدولة الأمويَّة في «الأندلس»، و «ابن الرفيق» مؤرّخ «أفريقية». **ثمَّ أتى المقلّدون، فغفلوا «عمّا أحالته الأيّام من الأحوال»**[1]، فصار التأريخ صوراً قد تجرّدت عن موادّها. وهم، على الجملة، «إذا تعرّضوا لذكر دولة نَسقوا أخبارها نسْقاً محافظين على نقلها وهْماً أو صدقاً، لا يتعرّضون لبدايتها، **ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها. . . ولا علّة الوقوف** عند غايتها، فيبقى الناظر متطلّعاً بعدُ إلى افتقاد أحوال مبادىء الدول ومراتبها، **مُفتِّشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقُبها**»[2].

وظاهرٌ من هذا النقْد أنّ فكرة التأريخ، كعلم مستقلّ، تبرز عند «ابن خلدون» بكلّ جلاء؛ فالتأريخ علم «لا شأنَ له بحبّ الاستطلاع ولا بالتظاهر والزهوّ، ولا بالمنفعة العامَّة، ولا بما يحاوله بعضهم من الانتفاع به في الإقناع أو ما أشبه ذلك. وعلى الرغم من خدمة التأريخ لأغراض الحياة العليا، فينبغي ألاَّ يُعنى بشيء سوى تقرير الحوادث»[3]، والكشف عن أسبابها، على أساس النقد البريء من التشيّع والهوى. ولنختصر الآن مواضع أخطاء المؤرّخين وأسبابها، ثمَّ نلمع إلى ماهيّة التأريخ كما يشير إليه «ابن خلدون».

## ٢ ـ أخطاء المؤرّخين

استهلّ «ابن خلدون» الكتاب الأوّل من تاريخه، أي المقدّمة، باختصار الأخطاء التي وقع فيها المؤرِّخون، ووجوب التنبّه إليها وتجنّبها، بعدما أشار بصورة مبعثرة إلى بعض هذه المغالط في المقدّمات الأولى. ويمكن إحصاء ما أتى به في هذا الباب على النحو التالي:

---

(١) المقدّمة، ص ٥.

(٢) المقدّمة، ص ٥.

(٣) دي بور، . تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٠٩.

(أ) **ولوع النفس بالغرائب.** تكثر الأخطاء بصورة خاصّة في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر، «فإذا استُكشف أصحاب الدواوين عن عساكرهم، واستنبطت أحوال أهل الثروة في بضائعهم... لم تجد معشارَ ما يَعدّونه، وكلّ ذلك لولوع النفس بالغرائب»[1]. وقد أتْبع «ابن خلدون» قولَه هذا بأمثلة ممّا يتناقله المؤرّخون عن عدد جيوش بني «إسرائيل» عند خروجهم من الصحراء، وعن فتوحات العرب قبل الإسلام في البلاد الأفريقيّة وبلاد «فارس» و «الصين» و «القسطنطينيّة»! ثمّ قال: «وهذه الأخبار كلّها بعيدة عن الصحّة، عريقة في الوهم والغلط، وأشبهُ بأحاديث القصص الموضوعة... فلا تَثِقَنَّ بما يُلقى إليك من ذلك، **وتأمّلْ الأخبار، واعرِضْها على القوانين الصحيحة**، يقع لك تمحيصُها بأحسن وجه»[2].

(ب) **الذهول عن تبدّل الأحوال.** وصفه «ابن خلدون» بأنّه داء شديد الخفاء، لأنّ مثل هذا التبدّل لا يقع إلاّ في الأحقاب المتطاولة. وقد حاول أن يعلّل حدوثه بالرجوع إلى تعاقب الدول والأمم على المُلْك والسلطان، إذ كلّما تجدّد مُلْكٌ تجدّدت عوائدُ، وامتزجت عوائد السابقين بعوائد اللاحقين بهم، فحصل عن ذلك لونٌ جديد من التقاليد والأعراف والعلوم والصنائع. وقد يقع مثل هذا التبدّل في الدولة نفسها إذا طال أَمَدها. ثمَّ قدّم بعد ذلك أمثلة على هذا التغيّر من ماهيّة العلم والتعليم، كيف تبدّل أمره من صدر الإسلام إلى عصره: فالتعليم أوّل الأمر كان «على معنى التبليغ الخبريّ لا على وجه التعليم الصناعيّ... ومن هذا الباب أيضاً ما يتوهّمه المتصفّحون لكتب التاريخ إذا سمعوا أحوال القضاة وما كانوا عليه من الرئاسة... ولا يتفطّنون لما وقع في رتبة القضاء من مخالفة العوائد... حيث كان القضاء في الأمر القديم لأهل العصبيّة من قَبِيْلِ الدولة[3] ومواليها، كما هي الوزارة لعهدنا في المغرب»[4].

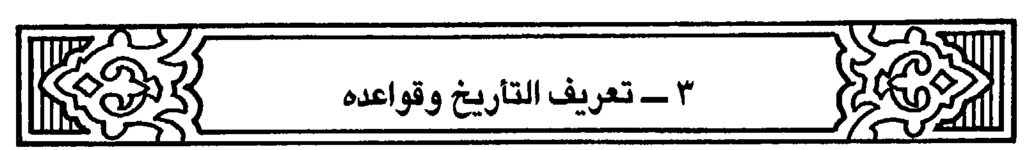
(ج) **التشيُّع.** إنّه الانحياز والتعصّب لقومٍ وعلى قوم. وهو يُفقِد التأريخ صفة الموضوعيّة ويجعله شبيهاً بفنّ الخطابة. وإذا خامر النفسَ «تشيّعٌ لرأي أو نحلة، قبلت ما

(١) المقدّمة، ص ١١.
(٢) المقدّمة، ص ١٢ ــ ١٣.
(٣) قَبِيْل الدولة: أي القبائل المتسلّطة على الحكم.
(٤) المقدّمة، ص ٣٠ ــ ٣١.

يوافقها من الأخبار لأوّل وهلة، **وكان ذلك الميلُ والتشيُّع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص** فتقع في قبول الكذب ونقله»[١].

( د ) **الجهل بطبائع الأحوال في العمران**، وصف «ابن خلدون» هذه الآفة بأنّها أعظم من جميع ما تقدّم. وهو يعني بهذا التعبير جهلَ المؤرّخين بطبيعة الوقائع الاجتماعيّة، **وظنّهم أنّها بناءٌ إراديّ يتكيّف وفق الأهواء والميول النفسيّة**. والحقّ عنده أنّ الأنسان هو ابن بيئته الاجتماعيّة كما أنّ المجتمع ابن البيئة الطبيعيّة. ولذلك لا يمكن أن تُنسب أحوالُ عمرانٍ حضريّ لبيئة صحراويّة قاحلة، لأنّ هذه البيئة لا تنفسح لأكثر من عمران بدويّ، كما أنّ خصال البداوة لا توجد في العمران الحضريّ، ولا عوائد أهل البلدان الباردة يمكن أن توجد لأهل الأقاليم الحارّة أو المعتدلة. فلكلّ بيئة طبيعيّة أحوال عمرانيّة تقتضيها، إذ كلّ «حادثٍ من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله»[٢].

(هـ) **أسباب متفرّقة**. ومن أسباب الخطأ **الثقة بالناقلين**، وعدم الرجوع إلى التعديل والتجريح، **ثمّ الذهولُ عن مقاصد المؤرّخين** لعدم فهم أحوال العصر الذي يتحدّث عنه المؤرّخ، ثمّ أخذُ الأمور على ظواهرها من غير التطلّع إلى أسبابها الخفيّة، وهو ما سمّاه «ابن خلدون»: «**الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع** لأجل ما يداخلها من التصنيع والتلبيس». ومنها أخيراً **طلبُ الثروة والجاه عن طريق المدح والثناء لأصحاب السلطة**، لأنّ «الناس متطلّعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها».



## ٣ ــ تعريف التاريخ وقواعده

نظر «ابن خلدون» **إلى التأريخ على أنّه «علم الحوادث البشريّة»**[٣]، وأكّد أنّ أهمّ

(١) المقدّمة، ص ٣٥.

(٢) المقدّمة، ص ٣٥ ــ ٣٦.

(٣) انظر: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكريّ، المقال المترجم للعلّامة الإسبانيّ Rafael Altamira، ص ٣٤٧ وما بعدها.

**القواعد في فهم التاريخ هي تطبيق مبدإ السببيّة**[1]. وهذا يعني أنَّ طريقته في دراسة التاريخ ترمي **إلى محو أثر الأفراد في سير الحوادث التاريخيّة**؛ فهو لا يؤمن بأثر الوراثة، ويعتقد أنَّ البيئة الاجتماعيّة والوسط الطبيعيّ يكفيان لتعليل عقائد الأفراد وأذواقهم. وهذا كلّه يظهر من تعريف «ابن خلدون» لحقيقة التأريخ. قال: «**حقيقة التأريخ أنّه خبرٌ عن الاجتماع الإنسانيّ الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال**، مثلُ التوحّش والتأنّس والعصبيّات، وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من المُلْك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشرُ بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، **وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال**»[2]. فالخبر عن الاجتماع ينبغي أن يكون **خبراً كاملاً** يشمل الظواهر الاجتماعيّة كلّها، فلا يقتصر على الظاهرة السياسيّة مثلاً، كما ينبغي أن يكون **خبراً علميّاً** لا يكتفي بسرد الوقائع، بل يعود إلى النقد والتمحيص، ويبحث عن العلل والأسباب. ولا شكّ أنّ الفرق بعيد بين مؤرّخ يكتفي بمجرَّد نقل الرواية، ومؤرّخ يطلب الأسباب ويحاول التفسير والتعليل. إنّه الفرق بين إنسان من العامّة يصف ما شاهده من ظاهرة الكسوف مثلاً، وآخر من العلماء يصف الظاهرة نفسها ثمّ يفسّرها بأسبابها وعللهاالطبيعيّة: إنَّ الأوّل مُعرَّضٌ للأخطاء والمبالغات، يقع فيها حتى عن غير قصد، والثاني يتمكّن من تصحيح الخطأ وحذف المبالغة ولو أنّه لم يشاهد الظاهرة بنفسه. **إنَّ الأوّل يروي والثاني يفسّر، الأوَّل يسجّل والثاني يفهم.**

وبديهيّ أن يكون من واجب المؤرّخ الترفّعُ عن التشيُّع الحزبيّ والدينيّ وغيرهما، وأن يمحّص ما ينقله إليه الرواة، وألاّ يستسلم لأهواء نفسه المندفعة إلى الغرائب، وألاّ يطلب من وراء عمله منفعةً ولا جاهاً؛ ولكنّ ذلك كلّه لا يكفي، كما لا تكفي قواعدُ التجريح والتعديل التي وضعها جامعو الأحاديث. فإذا «كان التعديل والترجيح هو المعتبر في صحّة الأخبار الشرعيّة، فلأنَّ معظمها تكاليف إنشائيّة... وأمّا الأخبار عن الواقعات **فلا بدّ في صدقها وصحّتها من اعتبار المطابقة**... وصار فيها ذلك أهمّ من التعديل

(١) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣١٠.

(٢) المقدّمة، ص ٣٥.

والتجريح»[1]. ولعلّنا نستطيع أن نلخّص القواعد العمليّة في تمحيص الأخبار بقاعدتين رئيستين: الأولى هي أنّ «القانون في تمييز الحقّ من الباطل في الأخبار **بالإمكان والاستحالة**، وذلك: أن ننظر في الاجتماع البشريّ الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له»[2]. «**فما دخل في نطاق الإمكان قَبِله، وما خرج عنه رَفَضه**. وليس مُرادُنا الإمكان العقليّ فقط... وإنّما مُرادنا الإمكان بحسب المادّة التي للشيء»[3]. والقاعدة الثانية هي **المقارنة**.

وكأنّ «ابن خلدون» يميّز هنا، كمافعل «أرسطو»، نوعين من الممكن: **الممكن المطلق** الذي نحكم بصدقه أو بكذبه بالرجوع إلى مبادىء العقل، **والممكن الوجوديّ** الذي نحكم بصدقه أو بكذبه بالرجوع إلى جنس الشيء وماهيّته وفصله.

لقد أُخذ على «ابن خلدون» مبالغتُه في الاعتماد على قانون الإمكان والاستحالة، لأنّ **هذا النهج في «جملته نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة** إذا كانت ممّا تأباه طبيعة الأشياء. ولكنْ هل كلُّ ما تسمح به طبيعة العمران يقع بالفعل؟»[4] فهذه القاعدة هي قاعدة نظريّة لا تكفي. وكان الأحرى أن يقال إنّ تمييز الصدق من الكذب في التاريخ هو بالرجوع إلى المصادر التاريخيّة، وبخاصّة تلك التي تؤيّدها المشاهدة[5]. وقد أورد «طه حسين» الملاحظة ذاتها قال: «إنّ ابن خلدون يرى أنّ قواعد الفحص والتحقيق ترجع إلى أصل واحد، وهو وجوب البحث بطريقة نظريّة عمّا إذا كانت واقعة من الوقائع ممكنة في ذاتها، وعمّا إذا لم تكن مناقضة لوقائع العمران. وأمّا أن يَستكشف الأثرَ الماديَّ للوقائع، ثمّ يمتحنه ويستجوبه، فإنّ ابن خلدون لا يفكّر في ذلك، وربّما لا يعتقد أنّ

(١) المقدّمة، ص ٣٧. انظر أيضاً: المقدّمة، ص ١٨٢ و ٥٤٢؛ وساطع الحصري، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، ص ٢٧٥ ــ ٢٧٦.

(٢) المقدّمة، ص ٣٧.

(٣) المقدّمة، ص ١٨٢.

(٤) أبو ريده، تعليق في هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور، ص ٣١٠.

(٥) راجع في هذا الانتقاد «رفايل ألتاميرا» في: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكريّ، لمحمد عبد الله عنان، ص ٢٥٢ وما بعدها.

ذلك في حيِّز الإمكان»[1].

ومع ذلك، فقد نظر ابن خلدون إلى التأريخ كعلم يستحقّ الدرس، لا كرواية تدوَّن فقط»[2]. **فللتاريخ موضوع خاصّ**، «هو العمران البشريّ والاجتماع الإنسانيّ»؛ **وللتاريخ مسائل**، وهي بيان ما يلحق هذا العمران من العوارض والأحوال؛ **وللتاريخ فائدة**، فهو ذاكرةُ الشعوب، وهو الذي «يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيَرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم، حتى تتمَّ فائدةُ الاقتداء»[3]؛ **وللتاريخ قواعد**، **أهمُّها قانون الإمكان والامتناع، ومنهج المقارنة، فضلاً عن تطبيق مبدأ السببيّة** الطبيعيَّة. ولذلك صار المؤرِّخ محتاجاً إلى أصول يبني عليها الوقائع، وهذه الأصول هي التي نستنبطها بعلم العمران.

## ٤ ـ علاقة التاريخ بعلم العمران وما يحتاجه المؤرخ

أكّد «ابن خلدون» على حاجة المؤرِّخ إلى علم العمران في مواضع كثيرة من مقدّمته، حتى إنَّه جعل ثمرة علم العمران تكاد تقتصر على تصحيح الأخبار التاريخيَّة[4]. وقد وعى «ابن خلدون» أنَّ هذا العلم مستحدَث الصَّنعة لم يقف «على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة». وقارن ما عثر عليه في كتب القدماء بما هداه الله إليه فلم يجد شيئاً مُشبِهاً له.

ولعلّ أحدَ أهمّ الأسباب التي حالت دون القدماء ونجاحهم في فنّ التأريخ هو عدم معرفتهم بعلم العمران. وقد أوجز «ابن خلدون» حاجة المؤرِّخ إلى علم العمران حين قال: «فإذاً يحتاج صاحب هذا الفنّ إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِّيَرِ والأخلاق والعوائد والنِّحَل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون

(١) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة، ص ٣٢.

(٢) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكريّ، ص ١١٦.

(٣) المقدّمة، ص ٩.

(٤) راجع المقدّمة، ص ٣٨.

ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتّفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والمِلَل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كلِّ خبر... وما استكبر القدماء علم التاريخ إلاَّ لذلك»[١]. وهكذا يتبيَّن بوضوح أنّ علم العمران هو المدخل الصحيح إلى فهم التاريخ، ولذلك كانت المقدّمة المشتملة على علم العمران مقدّمة ومدخلاً للتاريخ.

ظنّ «طه حسين» أنَّ «ابن خلدون» وقع في التناقض إذ جعل علم العمران يُفهم على ضوء التاريخ، ثمَّ جعل فهم التاريخ متَوَقِّفاً على فهم علم العمران، فوقع في الدور أو في دائرة مفرغة! والحقّ أنَّ «ابن خلدون» جعل فهم علم العمران متوقِّفاً على درس المجتمعات القائمة والوقائع المشهودة[٢]. **فأوجب على المؤرِّخ «الإحاطة بالحاضر»** كما رأينا في النصّ السابق، **ثمَّ أخذ التاريخ شاهداً على صحة استقراءاته**. وقد بحث عدد كبير من المعاصرين علاقة علم الاجتماع بالتاريخ، فأكّدوا على أولويَّة علم الاجتماع كما أكَّد عليها «ابن خلدون». ومن جملة ما قيل في هذه الفكرة: «لأجل أن نتصوّر الشروط والظروف التي حدثت تحتها وقائع الماضي، يجب أن نبحث عن الظروف والشروط التي حدثت تحتها الوقائع المماثلة لها في الحالة الحاضرة، وذلك بدرس الأحوال البشريّة الحاليّة»[٣]. وهذا الكلام لا يختلف بشيء عمَّا قاله «ابن خلدون» من وجوب الإحاطة بالحاضر والمماثلة ما بينه وبين الغائب. وقال «جورج دافي»: «إنَّ نشوء المَلِكيّة المصريّة كان من المسائل التي تبدو لغزاً غامضاً يصعب تفسيره وتعليله، غير أنَّ هذه المسألة أصبحت كلِّية الوضوح في السنين الأخيرة، بفضل المعلومات التي توصّل إليها علماء الاجتماع عن نظام «الطوطميّة»[٤] (Totémisme) من دراسة المجتمعات البدائيَّة الحاليَّة!»[٥] إنّه مَثَل واضح على كيفيّة فهمنا وتعليلنا الوقائع التاريخيَّة بالرجوع إلى

---

(١) المقدّمة، ص ٢٨.

(٢) راجع المقدّمة، ص ٩، ١٠، ١١، ٢١، ٢٨.

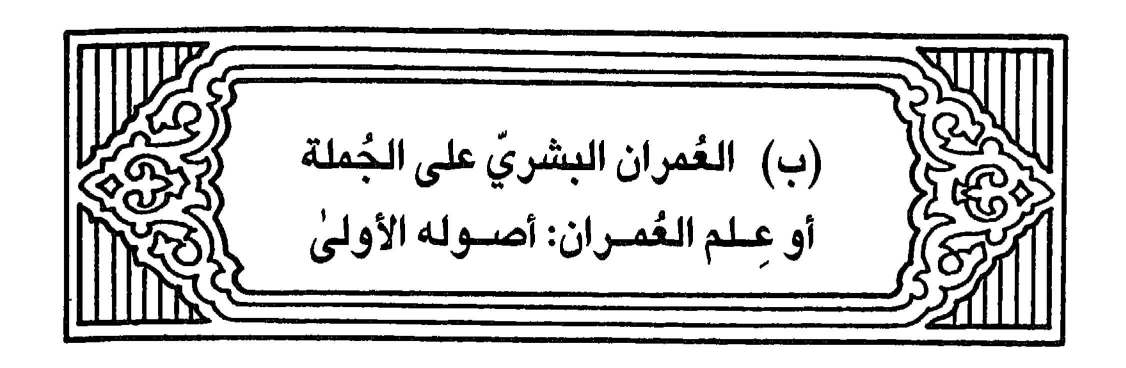
(٣) Langlois et Seignobos, Introduction à l'étude de l'histoire. وراجع أيضاً: ساطع الحصري، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، ص ٥٦٩.

(٤) الطوطميّة: اجتماع مبنيّ على أساس الانتماء إلى «الطوطم»، وهو رمز للأسرة أو القبيلة.

(٥) Davy et Moret, Des clans aux Empires.

النتائج التي نعرفها من علم الاجتماع أو العمران كما سمَّاه «ابن خلدون». وهل من الضروريّ أن نُذكِّر بما أسهمت به الاجتماعيّات الاقتصاديّة مثلاً من تفسير واضح لمعظم الحوادث التاريخيّة، من نشوب الحروب والثورات والفتوحات والهجرات الفرديّة والجماعيّة وما إلى ذلك؟ فالتاريخ والعمران علمان مترابطان يحتاج كلٌّ منهما إلى الآخر. ولكنّ الادِّعاء بأنّ هذا الترابط يوقعنا في الدَوْر هو كالادّعاء بأنّ الترابط بين التقدُّم التقنيّ وتقدُّم العلوم الفيزيائيّة النظريّة يجعل التقدُّم العلميّ أمراً ممتنعاً! وعلى ذلك فنحن نرى أنّ «ابن خلدون» أصاب كَبِد الحقيقة عندما أكَّد على حاجة التأريخ إلى علم العمران، على الرغم من أنَّ معرفةً مبدئيَّة بالتاريخ هي معرفة ضروريَّة لنشوء علم العمران نفسه. ثمَّ يتفاعل العلمان، وتتكامل نتائجهما، فكلَّما تقدَّمنا خطوةً في أحدهما، ساعدَنا ذلك على التقدُّم في العلم الآخر.

• • •




## ١ ـ أسباب الاجتماع البشريّ وطبيعته

ذهب «ابن خلدون» في هذا الباب إلى ما ذهب إليه قبله فلاسفةُ «الإغريق»، وهو أنَّ الإنسان مدنيّ بالطبع، وأن لا بدَّ له من الاجتماع. قال: «إنَّ الاجتماع الإنسانيّ ضروريّ، ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدنيّ بالطبع، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران»[١]. وفسّر هذه الضرورة بكون الإنسان مخلوقاً على صورة لا يصحّ وجودها ولا يتمُّ لها البقاء إلَّا بالغذاء المتنوّع والكِنِّ[٢] والدفءِ، وليس في قدرة واحد من البشر أن يحصّل ذلك كلَّه بمفرده.

فالدافع الأوّل إلى الاجتماع هو **الحاجة الماديّة الطبيعيّة**، وهي لا تتمّ للإنسان إلَّا **بالتعاون** مع أبناء جنسه. وقد جعل «ابن خلدون» هذا التعاون على أمرين: أحدُهما التعاون لتحصيل الحاجات الماديّة، والثاني التعاون للدفاع عن النفس من أذى الحيوان المفترس. «لأنَّ الله سبحانه، لمّا ركّب الطباع في الحيوانات كلِّها، وقسم القُدَرَ بينها، جعل حظوظ كثيرٍ من الحيوانات العُجْم من القدرة أكملَ من حظّ الإنسان»[٣]. ولمَّا كان العدوان طبيعيّاً فيها كان على الإنسان أن يتدبّر الحيلة لمقاومتها. وكأنَّ الله، الذي أعطى الحيوان قوّة جسميّة، «جعل للإنسان عوضاً من ذلك كلِّه **الفكرَ واليدَ: فاليد مهيّأة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تُحصِّل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المُعَدَّة في**

(١) المقدّمة، ص ٤١.
(٢) الكنّ: البيت، أو الستر.
(٣) المقدّمة، ص ٤٢.

سائر الحيوانات للدفاع»[1]. **ولذلك كان الاجتماع الإنسانيّ مختلفاً عن «الاجتماع» الحيوانيّ الذي هو تجمُّع وحسب عند النمل والنحل وبعض قطعان البقر الوحشيّ، وهو تجمُّع قائم على الغريزة والطبع، والاجتماع الإنسانيّ قائم على الفكر والرويّة فضلاً عن الطبع والغريزة.**

**غير أنَّ الاجتماع البشريّ لا يكتمل إلاَّ بالسياسة**، أي بشيء من النظام الذي يرتّب العلاقات بين الأفراد ويحدّد حقوقهم وواجباتهم. ولذلك، فإذا حصل الاجتماع الإنسانيّ للتعاون على تحصيل المعاش، ولدفع أذى الحيوان الوحشيّ، فإنَّ الإنسان قد يكون عدوّاً لأخيه الإنسان، لِمَا في طباعه الحيوانيّة من العدوان والظلم. وليس السلاح الذي استنبطه للدفاع عن نفسه بكافٍ لدفع أذى غيره من الناس، لأنّ هؤلاء يستعملون السلاح نفسه. ومن هنا كانت **الحاجة الطبيعيّة إلى الوازع الاجتماعيّ الذي هو المُلْك**. ويلاحظ «ابن خلدون» أنَّ بعض الحكماء[2] ذهبوا إلى القول بضرورة النبوَّة لحصول الاجتماع الإنسانيّ المنظَّم، لأنَّ الإنسان لا يرتدع بالقوّة الخارجيَّة وحدها، بل يرتدع بصورة أفضل إذا كان الوازع داخليّاً «حتى يتمَّ الحكمُ فيهم وعليهم من غير إنكارٍ ولا تزيّف»[3]. غير أنَّ «ابن خلدون» ينكر عليهم هذه القضيَّة، بدليل وجود أممٍ كثيرة استَبْحَرَ عمرانها واستقرَّ نظام الدول فيها من غير «كتاب منزّل»، وإنَّما يحكمها المَلِك بما له من قوّة وسلطان، أو بالعصبيَّة التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادّته. وعلى الجملة، يمكن اختصار ما قرّره «ابن خلدون» بخصوص طبيعة الاجتماع ومنشأ الحكم بالنقاط الرئيسة التالية: **ضرورة الاجتماع وطبعيّتُه، ضرورة وجود الوازع الاجتماعيّ**[4]، **عدم ضرورة وجود الشرع لقيام الحياة الاجتماعيّة المنظّمة**[5].

---

(1) المقدّمة، ص ٤٢.

(2) لم يسمِّ «ابن خلدون» هؤلاء الحكماء، ولكنّ الظاهر أنّه يقصد «الفارابي» و «إخوان الصفاء» و «ابن سينا».

(3) المقدّمة، ص ٤٣.

(4) وسّع «ابن خلدون» هذه الفكرة ورجع إليها غير مرّة في المقدّمة. راجع خاصّة ص ٤٢، ٤٣، ١٢٨، ١٣٩، ١٨٧، ٣٧٦.

(5) انظر توسيع هذه الفكرة في المقدّمة، ص ٤٣، ٤٤، ١٩٢، ٢٢١؛ وكذلك: ساطع الحصري، =

ولذلك يمكن أن نسجّل «لابن خلدون» أنّه قد **تقرّرت لديه طبيعةُ الحادث الاجتماعيّ**، وأنّه ينظر إلى هذا الحادث نظرته إلى الأحداث الطبيعيّة، ويحاول دراستَه استناداً إلى مبدإ السببيّة الطبيعيّة، **وهذا أمر لم يسبق إليه أحدٌ من المفكّرين القدماء**[1].

## ٢ ــ أسباب تنوّع العمران

بعدما بحث «ابن خلدون» بصورة سريعة في أسباب الاجتماع البشريّ وطبيعته، عاد فعقد فصلاً طويلاً في جغرافية الكرة الأرضيّة، ثمّ تبسّط بعد ذلك في شرح تأثير العوامل الطبيعيّة في الأوضاع الاجتماعيّة بخاصّة، والأحوال الإنسانيّة عامّة، وكأنّه في ذلك يكشف عن فكرته في **أسباب تنوّع المجتمعات الإنسانيّة على الرغم من أنّ الأسباب المؤدّية إلى قِيامها أسباب واحدة**. فلنوضح رأيه الجغرافيّ في الأقاليم والمناخ، ثمّ نلتفت معه إلى تأثير هذه العوامل في الواقع الاجتماعيّ، ونتسائل بعد ذلك إذا كان «ابن خلدون» قد أرجع كلَّ شيء، إلى عاملَي المناخ والتربة، أو أنَّه انتبه إلى عوامل بشريّة وتاريخيَّة ربّما كان لها الأثر الحاسم في تطوير المجتمعات وإعطائها صبغتها الخاصّة.

**( أ ) الأرض وأقاليمها السبعة**: أوضح «ابن خلدون»، نقلاً عن «بطليموس»، وعمّا كان متعارفاً لعصره، أنَّ الأرض كرويّة الشكل، «وهي محفوفة بعنصر الماء كأنَّها عِنَبة طافية عليه»[2]. وقد انقسمت نصفين يفصل بينهما خطّ الاستواء. وأمّا القسم الجنوبيّ فهو لا عمران فيه لأنَّه مغمور بالمياه[3]؛ وأمّا القسم الشماليّ فينقسم سبعة أقاليم تذهب من خطّ الاستواء إلى القطب الشماليّ، وتتدرَّج فيها «الكيفيّة» من الحرارة

---

= دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، ص ٢٧٩ و ٢٨٣؛ وكذلك: صبحي المحمصاني. Les idées économiques d'Ibn-Khaldoun, pp. 144-145.

(١) شهد معظم المستشرقين الذين درسوا «ابن خلدون» على أنَّه كان أوّل من نظر إلى الواقع الاجتماعيّ نظرة موضوعيّة، وطبّق على دراسته مبدأ السببيّة. وقد نقل «ساطع الحصري» في «دراسات عن مقدّمة ابن خلدون» طائفة من هذه الشواهد، راجع خصوصاً الدراسات، ص ١٧٦، ٢٥٥، ٦٠٣.

(٢) المقدّمة، ص ٤٤.

(٣) أشار «ابن خلدون» في المقدّمة ص ٥١ ــ ٥٢، إلى رأي «ابن رشد» القائل إنَّ في القسم الجنوبيّ عمراناً كما في القسم الشماليّ، ولكنّه رفض هذا الرأي.

الشديدة إلى البرودة الشديدة[1]. وقد فسَّر ذلك قال: «ولمَّا كان الجانبان من الشمال والجنوب[2] متضادَّين من الحرِّ والبرد، وجب أن تتدرَّج الكيفيّةُ من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً، فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما، والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والأوَّل والسابع أبعد بكثير»[3]. وعلى الجملة، إنَّ المعمور من الأرض هو قسمها الشماليّ، وهو سبعة أقاليم: ثلاثة معتدلة وهي الرابع والثالث والخامس، وإقليمان حارَّان هما الأوَّل والثاني، وإقليمان باردان هما السادس والسابع. وقد فصَّل «ابن خلدون» في مقدِّمته الكلام على هذه الأقاليم وما تشتمل عليه من بحار وأنهار وجبال وسهول ودول ومدن كبرى، واستغرقت هذه التفاصيل قسماً من المقدِّمة ناهز الأربعين صفحة.

(ب) **أثر المناخ وطبيعة الأرض في الأحوال العمرانيّة:** لم يفصّل «ابن خلدون» الكلام على الأقاليم الجغرافيّة وكيفيّة توزيعها إلَّا لأنَّه يرى للمناخ **تأثيراً يكاد يكون حاسماً في جميع أحوال البشر العمرانيّة والأخلاقيّة والجسميّة**. فالهواء، من حيث الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، يؤثّر في ألوان البشر وأخلاقهم وطرق معيشتهم ومعاملاتهم ومساكنهم وصنائعهم وعلومهم وأديانهم وأسباب لهوهم. حتى إنَّ أهل الأقاليم الثلاثة المعتدلة هم أكمل البشر في كلِّ شيء، وهم أقرب إلى الاعتدال وإلى الكمال في جميع أحوالهم. وقد اختصر «ابن خلدون» هذا الأثر بقوله: «فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكوَّن في هذه الأقاليم الثلاثة المعتدلة، مخصوصة بالاعتدال. وسكَّانها من البشر أعدل

---

(١) نقل «الحوفيّ» في كتابه «مع ابن خلدون»، ص ٢٧، عن خارطة «للإدريسيّ» (القرن السادس للهجرة والثاني عشر للميلاد)، نشرها «مُلّر» الألمانيّ، حدود الأقاليم وهي كالآتي: الأوَّل من خطّ الاستواء إلى الدرجة ٢٣ شمالاً، والثاني إلى الدرجة ٢٩، والثالث إلى الدرجة ٣٥، والرابع إلى الدرجة ٤١، والخامس إلى الدرجة ٤٧، والسادس إلى الدرجة ٥٣، والسابع إلى الدرجة ٥٩ أو ٦٣، والملاحظ أنَّ هذه الخارطة تجعل البلاد الفرنسيّة مثلاً في الإقليمين السادس والسابع، ولا تترك مكاناً لِما بعد البلاد الإنكليزيّة.

(٢) الجنوب يعني ناحية خطّ الاستواء وينتهي عنده.

(٣) المقدّمة، ص ٨٢.

أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبوّات فإنّما توجد في الأكثر فيها... وأمّا الأقاليم البعيدة من الاعتدال، مثل الأوّل والثاني والسادس والسابع، فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم: فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر أو الجلود... وفواكه بلادهم وأدَمُها غريبةُ التكوين مائلةٌ إلى الانحراف... وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خُلُق الحيوانات العُجْم، حتى ليُنقل عن الكثير من السودان[1]، أهل الإقليم الأوّل، أنّهم يسكنون الكهوف والغياض، وأنّهم متوحّشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً، وكذا الصقالبة[2]، والسبب في ذلك أنّهم، لبعدهم عن الاعتدال، يقرب عَرَضُ أمزجتهم من عَرَضِ الحيوانات العُجْم، ويبعدون عن الإنسانيّة بمقدار ذلك»[3].

وقد عمّم «ابن خلدون» نظريّته هذه في المناخ وتأثيره، ففسّر بوساطتها جميع الاختلافات في الأحوال الإنسانيّة، ومنها الاختلافات العنصريّة. ولذلك نجده يسخر من النسّابين الذين لا علم لهم بطبائع العمران، عندما يفسّرون اختلاف الألوان مثلاً باختلاف السّلالات والأنساب. وقد أوضح في مقدّمته أنّ لون البَشَرة تابع للمناخ. ولهذا السبب نجد اللون يتدرّج من السواد الشديد إلى البياض الشديد بانتقالنا من الأقاليم الحارّة إلى الأقاليم الباردة، كما نجد هذا اللون يعتدل، فيتوسّط بين البياض والسواد، في الأقاليم المعتدلة.

ثم لاحظ «ابن خلدون» أنّ سكّان الأقاليم المعتدلة أنفسهم، لا يكونون على وتيرة واحدة في أحوالهم جميعاً، فراح يعلّلُ ذلك بالرجوع إلى طبيعة الأرض من حيث الخصب والجدب والرطوبة واليبوسة. فأحوال العمران، وأخلاق الناس الذين يعيشون في المناطق الخصبة، ليست شبيهة بأحوال العمران وأخلاق الناس الذين يعيشون في المناطق المجدبة، ولا بأجسامهم. وبصورة عامّة، **إنّنا لا نجد سوى العمران البدويّ البدائيّ في المناطق الصحراويّة القاحلة، حتى ولو وقعت في الأقاليم المعتدلة، ولا نجد**

(١) السودان: السود.

(٢) يعني بالصقالبة سكّان الأقاليم الشماليّة الباردة.

(٣) المقدّمة، ص ٨٢ ـــ ٨٣.

**العمران الحضريّ إلاّ في المناطق المرويّة الخصبة، شرط أن توجد في الأقاليم المعتدلة.** واختلاف تُرَب البلاد يؤدِّي إلى اختلاف الأغذية، وهذه تؤثّر في الأخلاط الجسميَّة والطباع والسجايا الخُلُقيّة. فقليلو الأكل والسمنة من أهل البدْوِ هم أحسن حالاً في أجسامهم وأخلاقهم وعاداتهم، وأثقب ذهناً من غيرهم. والسبب في ذلك راجع إلى نمط العيش والغذاء. وقد حاول «ابن خلدون» أن يعطي تفسيراً طبيّاً لهذا التباين بين البشر، فقال إنَّ كثرة الأكل والأدم تولّد في الجسم الرطوبةَ والعفونة التي تؤثِّر في لون البشرَة كما تؤثّر في حدَّة الذكاء وفي الأخلاق، ثمَّ أضاف: «**واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدب** من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمرُ الوحشيَّة والبقر. مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة، كيف تجد بينها بَوناً بعيداً في صفاءِ أَديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسُب أعضائها وحدَّة مداركها: **فالغزال أخو المَعَز، والزرافة أخو البعير، والحمار والبقر (الوحشيّ) أخو الحمار والبقر، والبون بينهما ما رأيت، وما ذاك إلاّ لأجل الخصب والقحط**»[1]. ويمضي «ابن خلدون» شارحاً أثر الخصب في عوائد البشر وأخلاقهم فيقول: «إنَّ أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة، فتجد المتقشّفين من أهل البادية أو الحاضرة، ممّن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذّ، أحسنَ ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب. بل نجد أهلَ الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمّها من الفساد والغفلة المتّصلة بالإكثار من اللّحمان والأدم. ويختصّ وجود العُبَّاد والزهَّاد لذلك بالمتقشّفين في غذائهم من أهل البوادي»[2]. وكذلك نجد سكّان السواحل أكثر انبساطاً وانشراحاً من سكَّان الجبال والتلول. وهذه كلُّها لها تأثيرات في طرق المعيشة وأحوالها، لأنَّ انبساط سكَّان المدن الساحليَّة والبلاد الحارَّة يجعلهم بغفلة من العواقب فلا يدَّخرون إلاَّ أقوات يومهم، وعامَّةُ غذائهم من أسواقهم، بينما انقباض أهل الجبال والتلول يجعلهم يدَّخرون قوت سنتهم.

وجملة القول، **إنَّ المناخ من جهة، وطبيعة الأرض من جهة أخرى، هما العاملان الرئيسان اللذان يحدِّدان القسط الأكبر من نصيب العمران البشريّ والمدنيَّة، فيؤثِّران في**

---

(١) المقدّمة، ص ٨٨.

(٢) المقدّمة، ص ٨٩.

**خصال الإنسان الخلقيَّة، والدينيَّة، كما يؤثِّران في طرق معيشته وألوان حضارته.**

إنَّ هذا الكلام على أثر المُناخ والتربة في أحوال البشر لم يتفرَّد به «ابن خلدون» في تاريخ الفلسفة الاجتماعيَّة. فقد تحدَّث عنه الطبيب اليونانيُّ «أبوقراط» في طبيعيّاته، و «أفلاطون» في الكتاب الخامس من «النواميس»، ثمّ قام «أرسطو» بعد ذلك بدراسة مفصَّلة حول طبيعة الأرض ومنتوجاتها وتأثير ذلك على النظام السياسيّ والعوائد الاجتماعيّة، وذلك في الفصل الثاني من الجزء السابع من كتاب «السياسة». كما عقد له «إخوان الصفاء» فصولاً متفرّقة في رسائلهم. ثمّ أتى الفلاسفة الغربيُّون بعد «ابن خلدون»، فكان «مالْبرَنْش» في كتابه: «في البحث عن الحقيقة» (ج ٢، فصل ٣) أوَّلَ من لاحظ تأثيرَ الهواء على الخيال والأدب، كما اشتهر «مونتسكيو» في كتابه «روح القوانين» بالتأكيد على علاقة الظواهر الاجتماعية كلِّها بالأوضاع الطبيعيَّة، ومثله فعل «ميشُلِه» في كتابه «تاريخ فرنسا».

**فمبدأ تأثير المناخ والتربة، الذي وسَّعه «ابن خلدون» في مقدَّمته، وجعله منطلقاً لتفسير تنوُّع أحوال العمران، هو مبدأ مقبول بصورة عامَّة لدى علماء الاجتماع والمؤرِّخين، قدمائهم ومعاصريهم.**

(ج) **أثر العوامل الاجتماعيّة والتاريخيّة**: غير أنَّ «ابن خلدون» قد **أشار في مقدِّمته إلى بعض العوامل الاجتماعيّة**، من بشريَّة واقتصاديَّة وسياسيّة، وإلى بعض العوامل التاريخيَّة، **التي تؤثّر في أحوال العمران وتؤدِّي إلى تطوّره وتنوّعه**. ويبدو أنَّه لم يعتبر أثر المناخ والتربة أثراً غالباً إلاَّ في الفصول التي تَلَتِ الفصلَ في الجغرافية مباشرة. وذلك أنَّه يستهلّ الباب الثاني من المقدّمة بالقول: «إعلم أنَّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنَّما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[1]. وهو يفسّر قلّة المدن «بأفريقية»، ليس بالنظر إلى طبيعة الأرض والهواء، بل باعتبار رسوخ عوائد البداوة، ولأنَّ «**الدول التي ملكتهم من الإفرنجة والعرب لم يطل أمد ملكهم فيهم حتى تستحكمَ الحضارة**»[2]. وهذا يعني أنّ للعوامل الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة أثراً ربَّما كان حاسماً، بعض الأحيان في

---

(١) المقدّمة، ص ١٢٠.

(٢) المقدّمة، ص ٣٥٧.

تطوير الحياة الاجتماعيّة وإعطائها طابعاً مميّزاً. وبمثل ذلك علّل قلّة المباني في الملّة الإسلاميّة، أعني برسوخ العرب في عوائد البداوة، وبعامل «الدين أوّل الأمر»، الذي كان مانعاً من المغالاة في البنيان والإسراف فيه»[1]. وهو يؤكد على أهميّة الاستمرار التاريخيّ إذ يقول: «إنّ الحضارة في الأمصار من قِبَل الدول، وإنّها ترسخ باتّصال الدولة ورسوخها»[2]. وهكذا يفسّر الحضارات الشاميّة والعراقيّة والمصريّة بتعاقب الدول العظيمة على هذه البلدان[3]، وقد طال أمدها، بخلاف ما حصل في شمال «أفريقية»، فليس عامل المُناخ هنا هو الأصل. ولم يَفُت «ابن خلدون» ما للإِلْفة والاعتياد، وما للمِران والمُمارسة، من أثر في أحوال العمران[4]، كما أنّه لم يغفل عن أثر النحلة المعاشيّة في أخلاق البشر وتصرّفاتهم، في الفصول الطويلة التي عقدها حول وجوه المعاش وأثرها في الأخلاق والعوائد[5]. كما أوضح، في غير موضع، أثر السياسة على الأحوال الاقتصاديّة والعمرانيّة[6]، وأكثر من ذلك، إنّ «ابن خلدون» أعطى العملَ الإنسانيّ دوراً مهمّاً، لا في تطوير الصناعات الإنسانيّة وحسب، بل في الحصول على الثروة وفي تكييف التربة نفسها: فقد عرَّف الكسب في مواضع كثيرة من مقدّمته[7] بأنّه قيمة الأعمال الإنسانيّة، وفسّر تزايد الثروة، لا بخصب الأرض وكثرة وجود الذهب والفضّة، بل بكثرة العمل الإنسانيّ الذي يؤدِّي إلى زيادة الثروة، كما تؤدِّي قلّة العمل إلى انخفاضها[8].

أمّا عن أثر العمل الإنسانيّ في تكييف الوسط الطبيعيّ فقد قال «ابن خلدون»: «ألا

---

(١) المقدّمة، ص ٣٥٨.

(٢) المقدّمة، ص ٣٦٨ ــ ٣٧٠.

(٣) المقدّمة، ص ٤٠٢.

(٤) راجع المقدّمة، ص ٩٠، ١٢٠، ٣٩٩، ٤٢٨، ٥٧٥.

(٥) راجع المقدّمة، ص ٤٣٠ ــ ٤٣٤.

(٦) المقدّمة، ص ٣٥٢.

(٧) راجع المقدّمة، ص ٣٦٠، ٣٦٥، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٩.

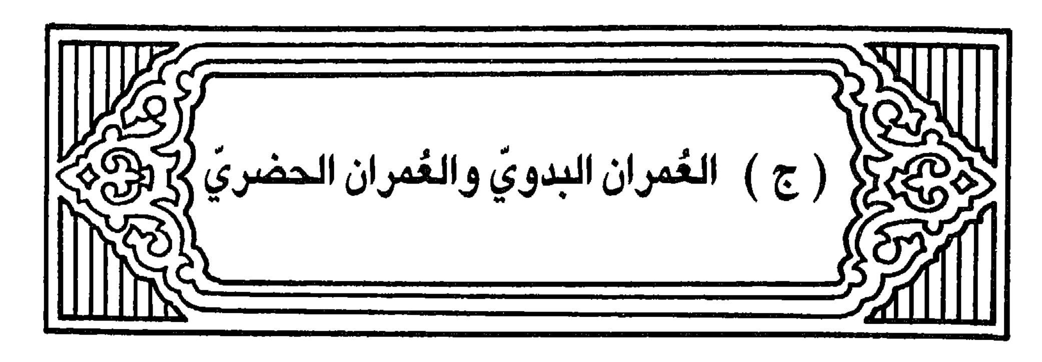
(٨) راجع صبحي المحمصاني Les Idées Économiques d'Ibn-Khaldoun، ص ١٢٦ ــ ١٢٧؛ وكذلك المقدّمة، ص ٣٨٢.

**ترى أنَّ الأمصار القليلة الساكن كيف يقلُّ الرزق والكسب فيها، أو يفقد، لقلَّة الأعمال الإنسانيّة.** وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر، يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشدَّ رفاهية كما قدّمناه قبل، ومن هذا الباب تقول العامَّة في البلاد التي تناقص عمرانها إنَّها قد ذهب رزقها، **حتى إنّ الأنهار والعيون ينقطع جريها في القفر، لِمَا أنّ فَوْرَ العيون إنّما يكون بالإنباط والامتراء الذي هو بالعمل الإنسانيّ**، كالحال في ضروع الأنعام!»[1].

غير أنَّ هذه الملاحظات، على الرغم من أهميَّتها، أَتت عند «ابن خلدون» إشارات متفرِّقة، ولم تشكّل في ذهنه، على ما يبدو لنا، أساساً ثابتاً يرجع إليه في تعليل اختلاف الأحوال العمرانيّة، كالحال في أثر المناخ والتربة.

● ● ●

(١) المقدّمة، ص ٣٨٢.



# ( ج ) العُمران البدويّ والعُمران الحضريّ

## ١ ــ أنواع الاجتماع البشريّ

رأينا في الفصل السابق الأسباب التي تؤدِّي إلى تنوُّع المجتمعات البشريّة على الرغم من وحدة الدوافع الأساسيّة إلى الاجتماع وتشابه أهدافه. وقد تبيَّن لنا أنَّ ثمَّة عوامل بشريَّة واجتماعيَّة وسياسيَّة وتاريخيَّة تؤثِّر في الأشكال الاجتماعيَّة. غير أنَّ «ابن خلدون» أعطى العامل الطبيعيّ الأهميَّةَ الأولى، وجعل للمناخ ولطبيعة الأرض الأثَر الحاسم في تبدِّي الحياة الاجتماعيَّة أو تحضّرها. وقد استهلَّ «ابن خلدون» الباب الثاني من المقدّمة بالتأكيد على ارتباط الحياة الاجتماعيّة بطبيعة الأرض وكيفيَّة تحصيل الرزق، قال: «إعلم أنَّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإنَّ اجتماعهم إنّما هو لتحصيله»[1]. ومعنى ذلك أنَّ لطريقة تحصيل الرزق أهمّيّة كبرى في تكييف الاجتماع والتأثير في نمط الحياة. **فوجْهُ المعاش، من زراعة أو قيام على الحيوان أو صناعة أو تجارة، مرتبط بطبيعة الأرض التي يعيش الإنسان عليها، وهو يفرض نوعاً معيّناً من العوائد والتقاليد** وطرق البناء وغيرها، وهذه كلّها تؤثِّر في تركيب الجسم الاجتماعيّ برمَّته. وبكلام أخصّ، يمكن الرجوع إلى ما قلناه في اختلاف البقاع في الأقاليم المعتدلة، من حيث الخصب والجدب والرطوبة والجفاف، فنقول: إمَّا أن تكون الأرض مجدبة وقليلة الزرع، فتكون الحياة فيها حياة بدويَّة بدائيَّة لأنَّ الإنسان لا يقدر عند ذلك أن يتجاوز تحصيل الضروريَّات من أسباب المعاش، وإمَّا أن تكون الأرض خصبة تنبت الزرع الكثير، فيستطيع الإنسان بالتالي أن يُحصِّل ما فوق الضروريّ، فتتوافر أسباب الكماليَّات، وينفسح مجال الانتقال إلى الحياة الحضريَّة. والمهمّ، في رأي «ابن

---

(١) المقدّمة، ص ١٢٠.

خلدون»، هو أن نتبيَّن أنَّ الاجتماع الإنسانيَّ، بدويّاً كان أو حضريّاً، هو أمر طبيعيّ، أي أنَّه مرتبط بالعوامل الطبيعيَّة. فليس الناس هم الذين يختارون نوع اجتماعهم ونمط حياتهم، بل هي البيئة الطبيعيَّة التي تفرض عليهم نوع الاجتماع الملائم ونمط الحياة الممكن اتِّباعه. وعلى ذلك ينقسم **العمران البشريّ بالقسمة الكبرى نوعين: العمران البدويّ والعمران الحضريّ.**

## ٢ ــ تعريف العمران البدوي

**وتعريف العمران البدويّ أنّه الذي يُقتَصَر فيه على الضروريّ من أسباب المعاش.** فتعاونُ البدو «في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكنّ والدفْء إنَّما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويُحصِّل بُلْغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عمَّا وراء ذلك»[١].

الملاحظ من هذا الكلام أنَّ «ابن خلدون» يُصرُّ على تعريف البداوة بما هو أصل لها، لا بخاصيّة من خصائصها الفرعيَّة. ونعني بذلك أنَّه يعرِّفها بالرجوع إلى الحالة الاقتصاديَّة البدائيَّة، وما تستتبعه من بدائيَّة الوسائل المستعملة في وجوه تحصيل الرزق وفي الصنائع وغيرها، ويربط ذلك كلَّه بطبيعة الأرض التي ينشأ الاجتماع عليها.

## ٣ ــ أنـواع البـدو

**والبدْو ثلاثة أنواع بحسب نحلتهم من المعاش:** «فمَن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفَلح كان المُقام به أولى من الظعن، وهؤلاء سكّان المَدَر والقرى والجبال، وهم عامَّة البربر والأعاجم؛ ومَن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر، فهم ظُعَّنٌ في الأغلب. . . ويُسمَّون شاويةً، ومعناه القائمون على الشاء والبقر. . . وهؤلاء مثل البربر والترك. . . وأمّا من كان معاشهم في الإبل فهم أكثرُ ظعناً وأبعدُ في القفر مجالاً. . . فكانوا لذلك أشدَّ الناس توحّشاً[٢]. . . وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظعون البربر

(١) المقدّمة، ص ١٢٠.

(٢) التوحّش: يعني به الانفراد والعزلة والابتعاد عن الناس.

وزناتة بالمغرب. . . إلاَّ أنَّ العرب أبعدُ نجعةً وأشدُّ بداوةً»[1].

يتبيَّن من هذا النصّ أنَّ «ابن خلدون» يأخذ معنى البدو بمدلول واسع جدّاً يشمل كلّ نمط من الحياة لا تتوافر فيه أسبابُ الرفْهِ والترف، ولا يكثر فيه العمران لعدم توافر أسبابه المادِّية. كما يتبيّن أيضاً المدلولُ الخاصّ الذي يعطيه «ابن خلدون» للفظ العرب، فهم الأعراب القائمون على الإبل، وهم صنف خاصّ من أصناف البدو الثلاثة.

## ٤ ــ تعريف العمران الحضري

**وأمَّا العمران الحضري فهو أيضاً يُعرَّف بقاعدته الاقتصاديّة وبأنماط الحياة فيه.** ولذلك كان **هو العمران القائم على توافر الكماليّات بسبب الغنى والرفه،** ممَّا يدعو إلى الدعة والسكون. وقد سمي الحضر حضراً لأنَّهم «الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائعَ، ومنهم من ينتحل التجارةَ، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأنّ أحوالهم زائدة على الضروريّ»[2]. وقد عرّف «ابن خلدون» الحضارة قال: **والحضارة إنَّما هي تفنّن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفُرُش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله»**[3].

## ٥ ــ نشـوء الحضـارة

**وأمَّا نشوء الحضارة فإنَّما يكون على وجهين: الأوّل هو نوع من التطوُّر الطبيعيّ الذي يُصيب الحياة الاجتماعيّة بسبب الرفه وتقدُّم الصناعات الإنسانيّة إذا طالت إقامة** شعب ما في مناطق خصبة. وهذا ما عبَّر عنه «ابن خلدون» بعدما عرّف البداوة بالاقتصار على الضروريّات، ثمَّ أضاف: «ثمَّ إذا اتّسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنّق فيها وتوسعة البيوت

---

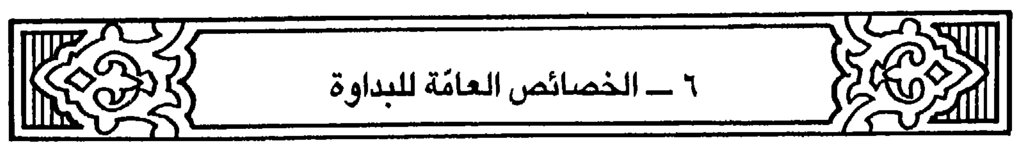
(١) المقدّمة، ص ١٢١.

(٢) المقدّمة، ص ١٢٠ ــ ١٢١.

(٣) المقدّمة، ص ١٧٢.

واختطاط المدن والأمصار للتحضّر»(١). وهكذا يحصل تطوُّر تدريجيّ من الضروريّات إلى بعض الكماليّات، وهذه لا تلبث أن تصبح ضروريّات في الحياة الجديدة، وتُطلب كماليّات أخرى، وهكذا حتى يبلغ الترف غايته والحضارة نهايتها.

**والوجه الثاني لنشوء الحضارة هو نتيجة التفاعل الذي يحصل بين الشعوب المختلفة، إثر الفتوح ونشوء دولٍ جديدة، فيتأثّر الغالب بالمغلوب.** وقد قال «ابن خلدون» في ذلك: «وأهل الدول أبداً يقلِّدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم، فأحوالَهم يشاهدون، ومنهم في الغالب يأخذون. ومثلُ هذا وقع للعرب لمّا كان الفتح، وملكوا فارس والروم، واستخدموا بناتهم وأبناءَهم، ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة... فلمّا استعبدوا أهلَ الدول قبلَهم، واستعملوهم في مهنهم وحاجات منازلهم... أفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله والتفنُّنَ فيه، مع ما حصل لهم من اتِّساع العيش والتفنُّن في أحواله، فبلغوا الغاية في ذلك، وتطوّروا بطور الحضارة»(٢). ولا يُظنُّ من هذا الكلام أنَّ الحضارة السابقة تنتقل إلى أهل الدولة الجديدة كما هي، بل تنشأ حضارة جديدة نتيجة التفاعل بين العوائد والتقاليد المختلفة. لأنّ الأثر ليس من طرف واحد، بل هو **أثر وتأثُّر** ، إذ يأخذُ الغالب عن المغلوب علومه وصناعاته وفنونه وأنواع فُرُشه وأشكال أبنيته وماعونه، ولكنّ غريزة الاقتداء ربّما كانت أفعلَ في المغلوب ممَّا هي في الغالب، فنجد المغلوب يقتدي بالغالب اقتداء الابن بأبيه لتوهُّم الكمال فيه. وفي هذا المعنى عقد «ابن خلدون» فصلاً مهمّاً، بيّن فيه «**أنَّ المغلوب مُولعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده**» (٣)، وفيه فسّر القول السائر: «العامّة على دين المَلِك».



## ٦ ــ الخصائص العامّة للبداوة

يبيّن «ابن خلدون»، استناداً إلى واقع الحياة الاجتماعيّة، وإلى تعريفَي البداوة

---

(١) المقدّمة، ص ١٢٠.

(٢) المقدّمة، ص ١٧٢.

(٣) المقدّمة، ص ١٤٧.

والحضارة، الخصائصَ العامّة اللازمة عن كلّ نوع من نوعي العمران. ونذكر أهمّ ما ورد في هذه الخصائص على الوجه الآتي:

( أ ) **أسبقيّة البداوة.** جيل البدو طبيعيّ في العمران، وهو أسبق من جيل الحضر. وسبب ذلك أنّ العمران البدويّ هو الذي يُقتصر فيه على الضروريّات. ومن الطبيعيّ أن يبدأ الإنسان أوّلاً بتحصيل الضروريَّات، فإذا حصلت له سعى إلى ما فوقها وطلب الكماليّات. فإذا حصلت انتقل من طور البداوة إلى طور الحضارة. فالاجتماع من أوّله بداوة. وقد وضّح «ابن خلدون» هذه الفكرة مرّات عديدة في المقدّمة. ومن جملة ما قاله: «إنّ البدو هم المقتصرون على الضروريّ في أحوالهم، العاجزون عمّا فوقه. والحَضَر هم المتنعّمون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شكّ أنَّ الضروريّ أصل، والكماليّ فرع ناشيء عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما. . . فخشونة البداوة قبل رقّة الحضارة»[١]. ثمّ أضاف إلى هذا الكلام برهاناً حسّياً مأخوذاً من معرفة النَسَب والسلالة وما يجري في الحياة الاجتماعية القائمة، فذكَّرنا أنّنا، لو تحرّينا أنساب أهل المدن، وجدناهم يعودون في معظمهم إلى القرى والأرياف والبوادي، أمّا إذا تحرّينا أنساب أهل البادية لم نجد واحداً منهم يعود نسبُه إلى المدن. يتبيّن من هنا أنَّ **الانتقال يحصل من البداوة إلى الحضارة، دون العكس**؛ «ولهذا نجد **التمدُّن غاية للبدويّ** يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترَحه منها، ومتى حصل على. . . الترف وعوائده، عاج إلى الدَّعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة. وهكذا شأن القبائل المتبدِّية كلّهم. والحضريّ لا يتشوّف إلى البادية»[٢].

غير أنّ القول بأسبقيّة الحياة البدويّة ليس صحيحاً إلاَّ إذا أُخذت البداوة بالمعنى الذي حدّده «ابن خلدون»، أعني الاقتصار على الضروريّات. ولذلك كان من الواجب أن ننبّه إلى خطل الاعتقاد بأنَّ الإنسان الأوَّل نشأ في الأماكن الصحراويَّة المجدبة، ثمّ انتقل بعد ذلك إلى الأماكن الخصبة! «فابن خلدون» لا يتحدّث عن الإنسان الأوّل، ولا يهتمّ بمثل هذه القضيّة، بل هو **يعني بالانتقال التطوّرَ الذي يحدث في الحياة الاجتماعيّة**،

(١) المقدّمة، ص ١٢٢.

(٢) المقدّمة، ص ١٢٢.

والذي ليس من ضرورته الانتقال في المكان. ثمّ إنّ حياة البداوة موجودة في المناطق الخصبة، كما هي قائمة في المناطق المجدبة، وذلك نظراً إلى الوسائل المستعملة في تحصيل المعاش، وإلى بدائيّة الصناعات الإنسانيّة، إذ بهذه وحدَها تحدَّد معالمُ البداوة ومعالمُ الحضارة.

(ب) **حياة الرحلة.** تختصّ حياة البداوة على الأغلب بعدم الاستقرار، وبطلب الرحلة في نوعين من الأنواع الثلاثة التي ذكرناها، وهما «الشاوية» و «العرب». لأنَّ الظعن أمر ضروريّ وطبيعيّ في نمط اجتماعهم وطريقة تحصيل رزقهم. وذلك أنّ «هؤلاء القائمين على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بدّ، إلى البدو، لأنّه متّسع لما لا تتّسع له الحواضر من المزارع والفُدُن والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم»[1]. وهكذا يتبيّن لنا، مرّة ثانية، كيف يرتبط النظام الاجتماعيّ بطبيعة المعاش، وكيف يرتبط نمط المعاش بطبيعة الأرض والمناخ، فيعود كلّ شيء في الاجتماع إلى هذين العاملين الأساسيّين.

(ج) **قلّة الصنائع والعلوم.** لمّا كان معظم البدو في ظعن دائم من جهة، ولّما لم يكن لديهم من أسباب المعاش سوى الضروريّ من جهة ثانية، فإنّنا لا نجد في مجتمعهم مظاهر الحضارة والتمدّن من إحكام صنائع، واستجادة علوم وفنون، وازدهار تجارة، واعتناء بالطرق والبناء والآنية وغيرها، لأنّ هذه كلّها تفترض حياة رفهٍ ودعة وسكون ممّا لا يعرفه البدو.

(د) **قلّة عدد الأفراد.** إنّ حياة الشظف القسريّة التي يربى عليها أجيال البدو تَحُول دون كثرة عددهم. فالمجتعمات البدويّة تبقى قليلة متفرّقة في قبائل يربط بينها النسبُ الواحد. وقد ضرب «ابن خلدون» مثلاً على ذلك من عدد أفراد القبائل العربيّة لعهد النبوّة والخلافة، فإنّه كان «مئة وخمسين ألفاً أو ما يقاربُها من مُضرَ وقطحان. ولمّا بلغ الترف مبالغَه في الدولة، وتوفّر نموّهم بتوفُّر النعمة... بلغ ذلك العدد إلى أَضعافه: يقال إنّ المعتصم نازل عمّوريّة لمّا افتتحها في تسع مئة ألف... فانظر مبالغ هذا العدد

(١) المقدّمة، ص ١٢٠.

لأقلّ من مئتي سنة، واعلم أنّ سببه الرفهُ والنعيم»[1].

(هـ) **العصبيّة**. تُعرَّف العصبيّة، في الأصل، أنّها الانتساب إلى سلالة واحدة. وهذا المفهوم هو أكثر ما توقّف عنده «ابن خلدون» في كلامه على صفات البداوة. فقد فسّر، بالرجوع إلى العصبيّة، ظواهرَ اجتماعيّة بدويّة كثيرة، كما فسّر بها نشوء الدول وتكفُّكها وانهيارها. وهو يؤكّد أنَّ «سكنى البدو لا تكون إلاَّ للقبائل أهل العصبيَّة»[2]، كما أنّ «النسب الصريح لا يوجد إلاَّ لأهل البادية»[3]. غير أنّنا نفضّل أن نبحث هذه الظاهرة الاجتماعيَّة في فصل مستقلّ لأهميّتها.

( و ) **صفات الرجل البدويّ هي صفات اجتماعيّة بدويّة**. خصّ «ابن خلدون» بعضَ فصول المقدّمة بالبحث في صفات الرجل البدويّ، فضلاً عن خصائص المجتمع البدويّ. وقد حاول في ذلك كلّه أن يفسّر وجود الصفات الخلقيَّة تفسيراً اجتماعياً علمياً، كما فسّر سائر الظواهر الاجتماعيّة بهذا التفسير الاجتماعيّ العلميّ. فالأخلاق، (وهي جملة الصفات العقليّة والروحيّة التي يتَّصف بها الفرد) **ليست في رأيه نتيجةً لتربية حسنة أو لتربية سيّئة وحَسْب، كما أنّها ليست نتيجة لإرادة صالحة أو لإرادة شرّيرة، بل ربّما كانت الإرادة الصالحة أو الشرّيرة نتيجةً للظروف الاجتماعيّة التي يعيش فيها الإنسان، أكثر ممّا هي سبب في إيجاد هذه الظروف الاجتماعيّة**. ولذلك نجد «ابن خلون» لا ينفكُّ عن تكرار هذا القول: «إنَّ الإنسان هو ابنُ عوائده ومألوفه، لا ابنُ طبيعته ومزاجه. فالذي أَلِفَهُ في الأحوال حتى صار له خُلُقاً وملكةً وعادةً تنزَّل منزلةَ الطبيعة والجِبِلَّة»[4].

فمن الصفات التي يكتسبها الإنسان من حياة البداوة ما أشرنا إليه عند كلامنا على

---

(1) المقدّمة، ص ١٧٥. والملاحظ أنّ «ابن خلدون» لم يستنتج كلَّ ما يترتَّب على هذه الملاحظة العميقة من نتائج، إذ كان يوسعه مثلاً أن يتطرّق إلى بعض العوائد في الحياة البدويّة، كَوَأْدِ البنات مثلاً، وأن يفسّرها بالرجوع إلى هذا الواقع الاقتصاديّ.

(2) المقدّمة، ص ١٢٧.

(3) المقدّمة، ص ١٢٩.

(4) المقدّمة، ص ١٢٥.

أثر المناخ والتربة، مثل أنّ **أهل البدو أقرب إلى العبادة** من غيرهم، ولذلك «يختصّ وجود الزهّاد والعبّاد بالمتقشّفين في غذائهم من أهل البادية»[1].

وأهل البدو **أقربُ إلى الخير** من أهل الحضر، لأنَّ الخير لا يكون إلاَّ مع الزهد، والزهد طبيعيّ لأهل البادية، «فهم أقربُ إلى الفطرة الأولى وأبعدُ عمّا ينطبع في النفس من سوء المَلكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر»[2].

وفضلاً عن ذلك، **فالبدو أقرب إلى الشجاعة** من أهل الحضر، وسببه «أنَّ أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرَهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولّت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم... وأهل البدو، لتفرّدهم عن المجتمع، وتوحّشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية... قائمون بالمدافعة عن أنفسهم... فهم دائماً يحملون السلاح... ويتجافَون عن الهجوع... قد صار لهم البأس خُلُقاً، والشجاعة سجيّة يرجعون إليها متى دعاهم داعٍ»[3].

ولسنا نريد أن نطيل الحديث بالكلام على جميع صفات البداوة، من مروءَة وكَرَم وحُسْن ضيافة وتعشّق للحريّة وغير ذلك. وحَسْبُنا ما ذكرناه للتنبيه إلى التعليل الذي أعطاه «ابن خلدون» لهذه الخصال، لأنّ كلامه فيها، وإن أتى مُشْبهاً في ظاهره ما ردّده الأدباءُ والمؤرِّخون، فهو مختلف عنه في باطنه كلَّ الاختلاف، في المعنى الاجتماعيّ الجديد الذي ينطوي عليه، وفي الأهداف العلميّة التي يسعى إليها.

## ٧ ــ الخصائص العامّة للعمران الحضريّ

تحدّثنا عن خصائص البداوة فرأيناها ناجمة عن طبيعة العمران البدويّ القائم على الضروريّات. وأمّا خصائصُ العمران الحضريّ فهي أيضاً لازمة عن طبيعة الحضارة

---

(١) المقدّمة، ص ١٢٣.

(٢) المقدّمة، ص ٨٩.

(٣) المقدّمة، ص ١٢٥.

القائمة على الكماليّات. لذلك اختصّت الحياة الحضريّة بالدعة والسكون لعدم الحاجة إلى الرحلة[1]. غير أنَّ **السكون في الحياة الحضريّة، كالظعن في الحياة البدويّة، نتيجة وليس سبباً، وفرع وليس أصلاً.** ولذلك كان العمران الحضريّ تابعاً تاريخياً للعمران البدويّ بتبعيّة الكماليّات للضروريّات. فتكون الحضارة غايةً للبداوة وثانية بالنسبة إليها. ثمّ إنّ بساطة الحياة البدويّة كانت تستتبع بساطة في مناحي التنظيم السياسيّ والتشريع الاجتماعيّ، وأمّا تعقيد الحياة الحضريّة فيستلزم تعقيداً في مناحي التشريع واختصاصاً له. **وينشأ عن جملة التنظيمات السياسيّة والقوانين الاجتماعيّة ما نسمّيه بالدولة.** فالدولة ظاهرة اجتماعيّة ملازمة للحياة الحضريّة، وهي تنشأ بسبب التطوّر من حياة البداوة إلى حياة الحضارة. وإذا اتّصفت الحياة البدويّة بقوّة العصبيّة، فإنّ الحياة الحضريّة تتّصف بالفرديّة وذهاب العصبيّة، لأسباب عديدة نترك تفصيلَها إلى الفصل الخاصّ بالعصبيّة. وحياة الحضارة تذهب بالشجاعة والمروءة والقرب من الخير، وغير هذه من الصفات التي كانت نتيجة طبيعيّة لأحوال العمران البدويّ.

**ولعلّ أهمَّ ما في الحياة الحضريّة هي ظاهرة العلوم والفنون والصنائع التي تكثر بكثرة العمران، وترسخ برسوخه، وتُستَجادُ بتقدّمه وتطوّره.** وهذه أيضاً سنعود إليها في الفصول اللاحقة.

## ٨ ــ الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، ومؤذنة لفساده»[2]

وسببه أنّ الظواهر الاجتماعيّة كلّها ظواهر طبيعيّة تجري عليها سُنَّةُ الطبيعة في الكون والفساد. فوجب أن يكون لها عمرٌ طبيعيّ محسوس. وهذا في رأي «ابن خلدون» يصدق على العصبيّة والدولة والمُلْك وظواهر الحضارة كلِّها، كما يصدق على أشخاص الموجودات. فلمّا كانت الحضارة غاية العمران البدويّ، ولمّا كانت قائمة على «التفنُّن في الترف واستجادة أحواله»، فإنّ عوائد الترف تستحكم بأهل المدن والأمصار، ويتبع ذلك الانقيادُ للشهوات، فتفسد أحوال الدين والدنيا، ويبالَغ في غلاء الأسعار وارتفاع

(١) يجب أن نميّز الرحلة الفرديّة في الحياة الحضريّة من الرحلة الجماعيّة في الحياة البدويّة.

(٢) انظر هذا الفصل المهمّ من المقدّمة، ص ٣٧١ ــ ٣٧٤.

الأجور والمكوس وكساد البضائع في الأسواق والتحايل على المعاش، «فتجدهم أجْرِياء على الكذب والمقامرة والغشّ والخلابة والسرقة والفجور... ثمّ تجدهم أبصرَ بطرق الفسق ومذاهبه، والمجاهرة به وبدواعيه»[1]. ويكثر التواكل على الحامية التي لم تَنجُ هي أيضاً من هذه الأخلاق الذميمة، ويتفشّى الفسادُ في القائمين على الدولة حيث لا «ينفعُ زكاءُ النسب ولا طيبُ المَنبت». وعلى الجملة، فإنّ الحضارة، بطبيعتها، تنمّي الرغبات والشهوات، وتُكثِر من أبواب النفقات، وتُقْعِدُ عن العمل المجدي والتحصيل من الوجه الصحيح، فيستولي الهرمُ والمرض على طبيعة المجتمع. «**لأنّ الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد**... وإذا فَسَد الإنسانُ في قدرته على أخلاقه ودينه، فقد فسدَتْ إنسانيّتُه وصار مَسْخاً على الحقيقة... فقد تبيَّن أنّ الحضارة هي سنّ الوقوف لعمر العالم في العمران»[2].

جملة القول: **إنّ العوامل التي تجعل الحضارة نهاية العمران تعود إلى ثلاثة**:

- **أسباب طبيعيّة**، وهي في سُنّة النشوء والتوقّف والانحطاط؛
- **أسباب اقتصاديّة**، وهي أنّ الخرْج يصبح أكثرَ من الدّخْل لعوائد الترف وكثرة المكوس التي تفرضها الدولة في أواخرها؛
- **أسباب نفسيّة وأخلاقيّة**، وهي أنّ عوائد الترف تذهب بالأخلاق كما تذهب بالاجتهاد على التحصيل وبالقدرة على المدافعة.

## ٩ ــ قيمة الحضارة

ومع ذلك، فقد رأى «ابن خلدون» **في الحياة الحضريّة غير مساوئها**. فهو، من وجهة نظر علميّة، يجعل طور الحضارة طبيعيّاً في العمران البشريّ وضروريّاً لا بدّ منه. وهو يجعل الحضارة غاية للبداوة، لأنّ طور البداوة لا يتمثّل فيه سوى جانب من الحياة الاجتماعيّة البدائيّة، وهو أيضاً يجعل الآثار العظيمة التي تبقى للدول نتيجة لتقدّمها في

(١) المقدّمة، ص ٣٧٣.

(٢) المقدّمة، ص ٣٧٤.

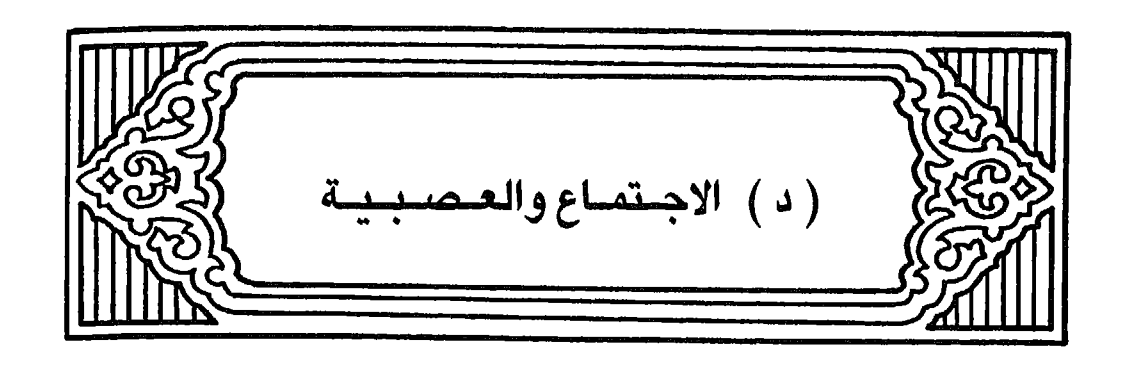
الصنائع ورسوخ قدمها في الحضارة. وهو أخيراً يجعل المتحضّرين «يزدادون بذلك كَيَساً[1] لِمَا يرجع إلى النفس من الآثار العلميّة... فتجد الحضريَّ متحلّياً بالذكاء، ممتلئاً من الكَيَس، حتى إنَّ البدويّ ليظنُّه قد فاته في حقيقة إنسانيّته وعقله، وما ذاك إلاَّ لإجادته في ملكات الصنائع والآداب في العوائد والأحوال الحضريّة ما لا يعرفه البدويّ»[2]. هذا، فضلاً عمّا تنمّيه الحضارة في النفس من الملكات العلميّة والتبحُّر فيها، حتى إذا كان أهل البدو أقرب إلى العبادة فهم أيضاً أقرب إلى السطحيّة والسذاجة. ولذلك كانت الحضارة في أوّلها، وفي طور ازدهارها، سبباً في تعميق الفكرة الدينيّة وترسيخها. قال «ابن خلدون»: «والحضارة الكاملة تفيد عقلاً لأنّها مجتمِعة من صنائع... وتحصيل آداب... ثمّ القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها، وهذه كلُّها قوانين تنتظم علوماً فيحصل منها زيادةُ عقل»[3].

• • •

(١) الكَيَسُ: الذكاء.

(٢) المقدّمة، ص ٤٣٣.

(٣) المقدّمة، ص ٤١٨.



# (د) الاجتماع والعصبية

## ١ ــ أهميّة العصبيّة

إن الأبحاث الطويلة والعميقة، التي خصّ بها «ابن خلدون» مفهوم العصبيّة ودورَها في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، لا تجعل هذه الظاهرة محورَ الاجتماع السياسيّ عنده وحسْب، بل هي تشكّل أساساً عامّاً لنظريّته في الاجتماع البشريّ جملة، وفي نشوء الدول وانحطاطها[١]. ولعلّ أحداً من الفلاسفة القدماء، الذين أكّدوا على طبيعة الاجتماع الإنسانيّ وضرورته لم يهتدِ كما اهتدى «ابن خلدون» إلى حقيقة الرباط الاجتماعيّ الذي يجعل الاجتماع ظاهرة طبيعيّة. بل إنّ «الفارابـي» مثلاً، في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، يصنّف، بشيء من السطحيّة، نظريّة العصبيّة من بين النظريات الاجتماعيّة الفاسدة، التي يقول بها أهل المدن الجاهلة والضالّة[٢]. غيرأنّ **«ابن خلدون» وجد في العصبيّة الرباطَ الاجتماعيّ الطبيعيّ**، واستطاع، بالرجوع إليها، أن يفسّر العديد من الظواهر الاجتماعيّة البدويّة والحضريّة. ونحن نبحث في هذا الفصل في معنى العصبيّة، ثمَّ في دورها في الحياة البدويّة والحياة الحضريّة، ثم في علاقتها بالرئاسة والمُلْك ونشوء الدول وانحطاطها، ثمَّ ننظر في علاقة العصبيّة بالدِّين.

---

(١) راجع بخاصَّة: المقدمة، ص ١٢٧، ١٣٤، ١٣٩، ١٤٠، ١٥٤، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٧، ١٨٤، ١٨٧، ٢٩٤، ٣٧٧، ٣٧٨؛ وراجع أيضاً: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، هامش ص ٣١٥، حيث تجد تعليقاً جيّداً للمترجم في هذا الموضوع؛ وتجد كذلك عند ساطع الحصريّ في دراسات عن مقدّمة ابن حلدون، ص ٣٣٣ ــ ٣٥٣، مقالة ضافية عن العصبيّة.

(٢) راجع. الفارابـيّ، آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل ٣٤، ص ١٢٩.

## ٢ ــ تعريفها

العصبيّة، كما نفهمها من مقدِّمة «ابن خلدون»، **هي الرباط الاجتماعي الطبيعيّ الذي ينشأ عن نعرة الإنسان على من ينتسب إليه بوجه من وجوه النسب، فتجعل التعاون طبيعيّاً بين جماعة محدودة من الناس.** وقد عرّفها «ابن خلدون» بأنّها، في الأصل، الانتسابُ إلى عصب واحد، أي هي التحدُّر من أب واحد، ثمّ تتفرّع في أبناء العموم والأخوال[1]. وهذه العصبيّة المادّية تشكِّل، في رأيه، أوّلَ لحمة اجتماعيّة طبيعيّة. ولذلك وصَفها من وجهة النظر الاجتماعيّة بقوله: «وذلك أنَّ صلة الرَّحم طبيعيّة في البشر... ومن صلتها النعرةُ على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيمٌ أو تصيبهم هَلكة: فإنَّ القريب يجد في نفسه غضاضةً من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك... **ومن هذا الباب: الولاء والحلف**»[2]. **وتحقيق هذا الكلام أنَّ الاجتماع، إنَّما يقوم أوّلاً على التعاون كما مرّ معنا، ولكنَّ هذا التعاون، في نشأته الأولى، ليس تعاوناً تُنظِّمه الإرادة الواعية، بل هو تعاون غريزيّ طبيعيّ ناشىء عن العصبيّة الطبيعيّة. وبذلك تصبح العلاقات الإنسانيّة في الحياة الاجتماعيّة قائمةً على هذه الرابطة الطبيعيّة التي تتلوَّن وتتغيَّر بتغيُّر الظروف الاجتماعيّة، فتنتقل من عصبيّة قائمة على صلة الرحم إلى عصبية قائمة على الحلف والولاء والاصطناع، وهذا ما يَكثر في العمران الحضريّ.**

نلاحظ من هذا الكلام أنَّ مفهوم العصبيّة عند «ابن خلدون» ليس مفهوماً جامداً يقتصر على صلة الدم، **بل هو يتّسع حتى يشمل كلَّ عاملٍ اجتماعيّ أو نفسيّ يمكن أن يربط البشر بعضهم ببعض.** وسبب ذلك أنَّ العصبيّة العِرْقيّة لم تكن رباطاً اجتماعيّاً إلاَّ لكونها سبباً في التعاضد والتناصر لتحصيل رزق أو لدفع ضرر. والنَّسَب، من وجهة النظر العلميّة، أمرٌ وهميّ، بمعنى أنَّه لا يحمل على التناصر من ذاته، بل بما يَنتُج عنه من

---

(١) تُرجمت كلمة العصبيّة إلى الفرنسيّة بألفاظ مختلفة، منها: Esprit de clan, Esprit de Corps, Solodairé sociale... غير أنّنا نفضّل على هذا كلّه: Le Lien Social، أي هي الرباط الاجتماعيّ الطبيعيّ عامّة، ثمّ يخصَّص تبعاً للحالات الاجتماعيّة المختلفة.

(٢) المقدّمة، ص ١٢٨ ــ ١٢٩.

إلفَة واشتراك بالحياة الواحدة. ولذلك إذا حصل الالتحام بغيره حصلت ثمرتُه، فكأنّه موجود. وهذا الالتحام يحصل «بالعِشْرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة، بالمربى والرِّضاع وسائر أحوال الموت والحياة. وإذا حصل الالتحام بذلك جاءَت النعرة والتناصر، وهذا مُشاهَدٌ بين الناس، واعتبر مثله في الاصطناع، فإنَّه يحدثُ بين المُصطَنَع ومَن اصطنعَه نسبةٌ خاصّة من الوصْلة تتنزَّل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة. وإن لم يكن نسبٌ فثمرات النسب موجودة»[1]. وتكون هذه اللحمة، قبل نشوء المُلْك والحياة الحضريّة، أشدّ منها بعد نشوئه، وذلك بسبب المساواة في جميع الأحوال عند أهل البداوة، وبسبب الجوار والمُعاشرة.

لأجل ما تقدّم عرّف «ابن خلدون» العصبيّة بأنّها «تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه»، وقال إنّ «اللحمة الحاصلة من الولاء مثلُ لحمة النسب أو قريباً منها»[2]. **فالنسب بذاته لا حقيقة اجتماعيّة له ولا منفعة منه إلاّ بما يحمل على المعاشرة، وبالتالي على النعرة والمناصرة.** وفي رأي «ابن خلدون» أنّ فائدة النسب الاجتماعية تبقى قائمة ما بقي الغموض والوهم مسيطرين عليه، حتى إذا انكشفت حقيقة النسب، وصار علماً من العلوم، ذهبت فائدته بذهاب الوهم عن النفس، وهذا هو، في رأيه، معنى قولهم: «النسب علم لا ينفع وجهالة لا تُضِرّ»[3].

## ٣ ــ العصبيّة في الحياة البدويّة

قيل في العصبيّة: «إنّها ردّ البدويّ النفسيّ على تحدِّي الحياة في الصحراء»[4]. والحقّ أنّها تشكِّل الشرع الكامل للحياة الاجتماعية في العمران البدويّ. فالتقاليد البدويّة، المنبثقة عن طبيعة العصبيّة القبليّة، تأخذ محلّ القوانين في الحياة الاجتماعية

---

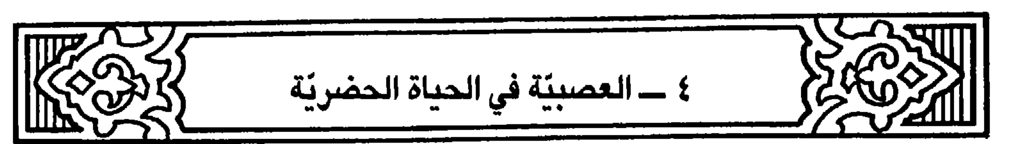
(١) المقدّمة، ص ١٨٤.

(٢) المقدّمة، ص ١٢٨ ــ ١٢٩، وص ١٣٥ ــ ١٣٦.

(٣) المقدّمة، ص ١٢٩.

(٤) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكريّ، ص ٢٩١: من مقالة للعلاّمة «توينبي».

الحضريّة. ولذلك لا نجد للحياة البدويّة تشريعاً واضحاً ولا قوانين ثابتة، بل هي مجرّد تقاليد وأعراف رسخت في حياة القبيلة بطول الأحقاب. والمساواة بين أفراد العشير الواحد ميزة أساسيّة من ميزات الحياة البدويّة الناشئة عن العصبيّة. ولذلك لا وجود «لدولة بدويّة» بالحقيقة، ولا مُلْك ولا سلطان. إنّها مجرّد رئاسة تعود إلى شيخ القبيلة، وتشكِّل الرادع المعنويّ في هذا النمط من الحياة الاجتماعيّة، بسبب ما وَفَر في النفوس من احترام لشيوخ القبيلة وكُبَرائها. وتستمرُّ هذه العصبيّة القبليّة ما استمرّت الظروف الاجتماعيّة التي أوجبت وجودها، وتزول، أو تكاد، عندما تتغيَّر الظروف الاجتماعيَّة. فحياة البادية تُعرِّض أهلها لخطر الجوع والعطش، كما تُعرِّضهم لخطر الغزو وخطر الحيوان الوحشيّ، ولذلك لا تكون حياة البداوة إلاّ لأهل العصبيّات المتناصرين والمتآزرين في كلِّ شيء، وقد عقد «ابن خلدون» فصلاً في مقدّمته بيّن فيه «أنّ سكنى البدو لا تكون إلاّ للقبائل أهل العصبيّة... وأمّا المتفرّدون في أنسابهم... فلا يقدرون على سكنى القفر لِمَا أنَّهم حينئذٍ طعمة لمن يلتهمهم»[1]. وكما أنّ العصبيَّة تجعل الحياة البدوية أمراً ممكناً، فإنّ الحياة البدويّة نفسها هي التي تحفظ العصبيّة، لأنّ توحُّش البدو في القفار يحفظ أنسابهم من الضياع فلا تختلط بغيرها. ولأجل ذلك كان «النسب الصريح لا يوجد إلاّ لأهل البادية»[2]. وينعكس هذا الوضع الطبيعيّ في العوائد والمعتقدات والشعارات، فتجد من حِكَمِهم: «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»؛ ومن عوائدهم: الزواج ببنات العموم والأخوال، وحسن الجوار، وواجب الضيافة، كأنّه يسري إلى الضيف شيء من سحر العصبيَّة؛ ومن معتقداتهم: ضرورة معرفة الأنساب وتوهُّم الكمال في ذلك.



## ٤ ـ العصبيّة في الحياة الحضريّة

إنَّ الانتقال من طور البداوة إلى طور الحضارة يُقَلِّل من شأن العصبيَّة الأولى شيئاً فشيئاً، على الرغم من زيادة القوَّة التي تكتسبها العصبيّة في طورها الأوَّل. وذلك أنَّ

(١) المقدّمة، ص ١٢٧، ١٢٨.

(٢) المقدّمة، ص ١٢٩.

الترف الناشيء عن الملك يُكثِرُ أفراد العصبيّة، فتزيدُ الدولةُ بذلك قوّة إلى قوّتها في الأصل. غير أنّ الرسوخ في عوائد الحضارة، والأمان من أخطار الطبيعة وأخطار الغزو، يذهب بفائدة العصبيّة الأولى، فتتفكّك وتنحلّ، وربَّما استبدلت بها عصبيَّةُ الحلف والولاء. وممَّا يساعد على انحلالها ما يقع من اختلاط الأنساب في الحياة الحضريّة، فضلاً عن العوامل السياسيَّة التي سنأتي على ذكرها، حتى يصبح أمرُ النسب الواحد فيها معدوماً بالحقيقة، ومجرّدَ وهمٍ عند بعض الناس. وممّا يدلّنا على انعدام العصبيّة من الحياة الحضريَّة، أنّ كثيراً من الذين انتقلوا من أمد بعيد من حياة البداوة إلى حياة الحضارة، ينتسبون إلى مدينتهم لا إلى قبيلتهم. وقد أفاض «ابن خلدون» بالأمثلة على ذلك، وممَّا قاله: «واعتبرْ ذلك في مُضَرَ وقُريش وكنانة وثقيفٍ وبني أسد وهذيل ومن جاورهم من خزاعة، لمَّا كانوا أهل شظف ومواطن غير ذات زرع ولا ضرع، وبَعُدوا من أرياف الشام والعراق، ومعادن الأدم والحبوب، كيف كانت أنسابهم صريحة محفوظة لم يدخلها اختلاط ولا عُرِف فيها شَوب. وأمَّا العرب الذين كانوا في معادن الخصب للمراعي والعيش، من حِمْيَر وكهلان... فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم... من قِبَل العَجَم ومُخالطتهم، وهم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم... فإذا سئل أحدٌ عن أصله قال: من قرية كذا!»[1].

**جملة القول: تدوم العصبيّة في المجتمع ما دام المجتمع في طور البداوة، وتأخذ بالزوال شيئاً فشيئاً بانتقاله من طور البداوة إلى طور الحضارة.** غير أنَّها يمكن أن يُستبدل بها الحلف أو الولاء أو الاصطناع، كما يمكن أن تتجدَّد عصبيَّات في الأمصار أواخر أيَّام الدولة. وذلك أنَّ العصبيّة قد تنشأ في الأمصار عن طريق التصاهر والولاء وما أشبههما، على الرغم من كونها أقلَّ قوَّة من عصبيَّة النسب البدويَّة. وقد تشتدّ هذه اللحمة الجديدة أيَّام هرَم الدولة، عندما تضطّر الأمصار البعيدة للقيام بأمرها في المدافعة. فينقلب بعض هذه العصبيَّات الجديدة على بعض، وتنشأ عصبيّة تتحكّم بأمر المصر. وربَّما أورث هؤلاء المصطنَعون للعصبيّة عصبيَّتهم إلى أبنائهم، واتَّخذوا شاراتِ الملوك والسلاطين، كما حدث ذلك كثيراً في المدن الإفريقيّة. ولكنْ، إذا تجدّدت الدولة، أو نشأت دولة

(١) المقدّمة، ص ١٢٩ ــ ١٣٠.

جديدة أخرى، نزعت المُلْك من أيديهم، فزالت عصبيّتهم، وعادت الأمور إلى نصابها الطبيعيّ[1].

## ٥ ـــ علاقة العصبية بالرئاسة والمُلك والدولة

يقوم نظام الرئاسة في المجتمع البدويّ على أساس العصبيّة. وسبب ذلك أنَّ العصبيّة الواحدة العامَّة تنقسم في القبيلة إلى عصبيَّات متفرّعة عنها، «لأنساب خاصّة، هي أشدُّ التحاماً من النسب العامّ لهم، مثلُ عشيرٍ واحد، أو أهل بيت واحد، أو إخوة بني أبٍ واحد، لا مثل بني العمّ الأقربين أو الأبعدين»[2]. والرئاسة لا تكون إلاَّ لأصحاب العصبيّة الأقوى، وتستمرّ في الانتقال من فرع منهم إلى فرع آخر، ولا تنتقل إلاَّ إلى الأقوى من بيوت الفرع نفسه، حتى إذا ضعف هذا النسب انتقلت الرئاسة إلى فرع آخر. وفي رأي «ابن خلدون» أنَّ الرئاسة تدوم في العقب الواحد أربعة آباء. غير أنَّ كلامه في هذا الموضوع يلتبس فيه الأمر، بين نسبته إلى الحياة البدويّة والرئاسة فيها، أو نسبته إلى الحياة الحضريّة وأطوار المُلْك فيها، أو صدقه على الاثنين معاً. ولذلك فإنَّنا نفضِّل أن نرجىء الكلام على أطوار الرئاسة إلى حين الحديث عن الدولة بطريقة عامَّة.

أمَّا علاقة العصبيّة بالمُلْك فقد أوضحها «ابن خلدون» غير مرَّة في المقدّمة، وبيّن أنَّ أساس المُلْك إنَّما هو العصبيَّة، وأنَّ غاية العصبيّة هي المُلْك والسلطان[3]. وسبب ذلك هو أنَّ العصبيّة أساس القوَّة، وأنَّ «الرئاسة لا تكون إلاَّ بالغلْب، والغلْب إنَّما يكون بالعصبيّة». أمَّا ألاَّ تكون الرئاسة إلاَّ بالغلْب فذلك يعود إلى الخيرات التي يوفِّرها هذا المقام، وإلى الرغبة الطبيعيَّة في تحصيل هذه الخيرات. وقد قال «ابن خلدون» في هذا المعنى: «إنَّ المُلْك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيويَّة، والشهوات البدنيَّة، والملاذّ النفسانيّة، فيقع فيه التنافس غالباً، وقلَّ أن يسلِّمه أحد

---

(١) المقدّمة، ص ٣٧٧ ــ ٣٧٨.

(٢) المقدّمة، ص ١٣١.

(٣) المقدّمة، ص ١٢٨، ١٣٢، ١٣٩، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٩، ١٨٧.

لصاحبه إلاَّ إذا غُلب عليه، فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلاَّ بالعصبيَّة»[1].

ولمَّا كان المُلْك غايةً لكلِّ عصبيَّة، فإنَّ كثرة العصبيَّات في موطن واحد تصبح سبباً مانعاً لقيام المُلْك والدولة وحائلاً دون تأسيسهما. وقد ضرب «ابن خلدون» الأمثلة من القبائل المغربيَّة التي لم تستحكم فيها طبيعة المُلْك إلاَّ بعد وقت طويل لكثرة عصبيَّاتها. وقد حدث عكس ذلك في الأوطان القليلة العصائب، حيث قامت الدولة ورسخ المُلْك بسهولة، كما حدث في «الشام» و «العراق» و «مصر» و «الأندلس»[2]. وبمثل هذا فسّر «ابن خلدون» أثر الدين في نشوء الدول عندما قال: «إنَّ العرب أبعد الأمم عن سياسة المُلْك». وقال أيضاً: «إنّ العرب لا يحصل لهم المُلْك إلاَّ بصبغة دينيَّة من نبوّة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين»[3]، لأنَّ الدين يجمع كلمتهم، ويذهب من نفوسهم خُلُقَ الكِبْرِ والمنافسة، ويصبح لهم بمثابة عصبيَّة جديدة جامعة لعصائبهم.

أمَّا بالنسبة إلى تأسيس الدولة فإنّ ضرورة العصبيَّة هي ضرورة مطلقة. وقد بيّن «ابن خلدون» في مواضع عديدة من مقدّمته أنَّ الحياة الاجتماعيَّة لا يمكن أن تنتظم إلاَّ بوازع، وأنَّ هذا الوازع لا يكون إلاَّ بمَلِكٍ له من عصبيّته القوّة الكافية لقهر من تحت يده حتى يستقيم له السلطان. وعلى ذلك، فإذا حصل تطوُّر طبيعيّ من حياة البداوة إلى حياة الحضارة، فلا بدّ أن يرافق هذا التطوّرَ نشوءُ دولة ومُلْك، ولا بدّ في ذلك من العصبيَّة. وأمَّا إذا كان نشوء الدولة عن طريق الفتح والغلْب فالحاجة إلى العصبيَّة أولى، إذ الغلْب لا يكون إلاَّ بها. ثمَّ إذا قامت الدولة فكأنَّ أطوارها، كما سنرى في حينه، هي الأطوار نفسها التي تمرّ بها العصبيّة، فتكون قويَّة إذا قويت العصبيّة، وتضعف إذا ضعفت عصبيّتها. ولذلك جعل «ابن خلدون» الصعبيَّة ركيزةً أساسيّة إلى جانب المال في قيام الدول واستمرارها، فقال: **«إعلم أنَّ مبنى الملك على أساسين لا بدّ منهما: فالأوّل الشوكة والعصبيّة وهو المعبَّر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند»**[4].

---

(١) المقدّمة، ص ١٥٤.

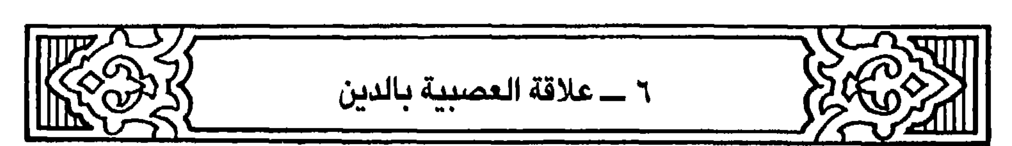
(٢) المقدّمة، ص ١٥٦، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦.

(٣) المقدّمة، ص ١٥١.

(٤) المقدّمة، ص ٢٩٤.

بل إنّ عمر الدولة واستمرارها متعلّقان بالعصبيّة: فكلّما كانت العصبيّة أقوى كان عمرُ الدولة أطول، «لأنَّ عمر الحادث من قوّة مزاجه، ومزاج الدول إنَّما هو بالعصبيّة»[1]. ومثله اتّساع رقعة الدولة، فإنَّه رهن بقوّة العصبيّة وكثرة عدد أفرادها. وهذا هو سبب بلوغ الدول حدّاً لا يمكن أن تتجاوزه إلاّ أسرع إليها الخراب. والمثل في ذلك أنَّ عصائب العرب التي جمعها الدين تمكّنت بسرعة من الدول المجاورة، وامتدَّت إلى «الأندلس» حيث توقّفت لعدم توافر عصبيّات أكثر عدداً وأبلغ قدرة تُفَرَّقُ في الثغور جميعها، وهذا هو السرّ الطبيعيّ «في أنّ لكلّ دولة حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها»[2].

غير أنّ الدولة، إذا نشأت واستحكمت فيها طبيعة المُلْك وطال أمدُه، قد تستغني عن العصبيّة. والسبب في ذلك هو ما يرسخ في النفوس من ضرورة الانقياد لصاحب السلطة والقتال إلى جانبه. وقد يَستبدل المَلِك عصبيّته بعصبيّة من الموالي والمصطنَعين والمرتزِقة. ومثل هذا وقع «لبني العبّاس» أيّامَ «المعتصم» وابنه الواثق»، فاستظهروا بالموالي من العَجَم والترك والدَّيلم والسلاجقة، ورسَّخوا دعائم ملكهم. إلاّ أنَّ هؤلاء المصطنَعين أخذوا يستقلُّون بالحكم شيئاً فشيئاً، فتقلّص ظلُّ الدولة العبّاسية حتى قضى عليها التتر قضاءً تامّاً[3]. ولذلك انتقد «ابن خلدون» نظريّة «أبي بكر الطَرْطوشيّ» الذي ظنّ في كتابه «سراج الملوك» أنَّ الدول أبداً قائمة على الموالي والمرتزِقة، فكأنَّه لم يدرك الدول إلاّ في نهايتها، «ولم يتفطّن لكيفيّة الأمر منذ أوّل الدولة وأنّه لا يتمُّ إلاّ لأهل العصبيّة»[4].



## ٦ ـ علاقة العصبية بالدين

أمّا علاقة العصبيّة بالدين فهي علاقة وثيقة في رأي «ابن خلدون»، بسبب وجوه

---

(١) المقدّمة، ص ١٦٣.

(٢) المقدّمة، ص ١٦١.

(٣) المقدّمة، ص ١٥٤، ١٥٦.

(٤) المقدّمة، ص ١٥٦.

الشبه بينهما، من حيث أثرهما في جمع القلوب وحسن التعاون والتعاضد والقضاء على الخلاف والتنافس[1]. ولعلَّ أثر الدين في النفوس أشدّ من أثر العصبيّة نفسها، لأنَّ الدين يذهب بالتنافس كما يقضي على الخوف من الموت، فيزيد قوَّة العصبيَّة بزيادة عددها وبزيادة بطشها، فيكون لها الغلب على غيرها ولو كان هذا الغير أكثر منها بدواةً، قال «ابن خلدون»: وهذا ما حصل «للمصامدة في «المغرب» عندما تغلَّبوا على «زناتة» بسبب دعوة دينيّة باتِّباع المهديّ. ولكن لمّا ذهبت عنهم الصبغة الدينيَّة عادت «زناتة» فانقضّت عليهم وقهرتهم بسهولة[2]. وبمقابل ذلك يرى «ابن خلدون» أنَّ الدعوة الدينيَّة من غير عصبيَّة لا تتمّ. وقد ورد في الحديث: «ما بعث الله نبيّاً إلاَّ في مَنْعةٍ من قومه»[3]. ولذلك أيضاً أخفق كثير في دعواتهم لأنّهم لم يعرفوا ما تحتاج إليه هذه الدعوات من قوَّة عصبيّة، بل أسرع «إليهم القتل بما أحدثوه من الفتنة وساءَت عاقبة مكرهم»[4].

خلاصة القول: «**إنّ المُلْك والدولة لا يحصلان إلاَّ بالعصبيّة، وإنّ الدعوة الدينيّة من غير عصبيّة لا تتمّ، ولكنّها بدورها تضاعف قوّة العصبية، وإنَّ أكثر الدول اتِّساعاً وأقدرها على الاستيلاء هي التي تقوم على الدين والعصبيَّة في آن معاً**»[5].

## ٧ ــ قيمة نظريّة العصبيّة عند «ابن خلدون»

لقد أُخِذ على «ابن خلدون» «محدوديّة» ساحة نظره بحدود حالة الممالك التي عرفتها الدولة الإسلاميّة، بل بحدود الحالة السياسيّة التي عرفتها دول المغرب والتي شاهدها في عصره. ولذلك ذهب «طه حسين» إلى القول إنَّ النتائج التي توصّل إليها «ابن خلدون» لا تصحّ إلاَّ في هذا النطاق، وإنَّ جهله بالتاريخ القديم فوّت عليه اكتشاف حقيقة الروابط الاجتماعيّة التي تقوم عليها الدول. والحقّ أنّ «ابن خلدون» **تأثّر بالبيئة**

(١) المقدّمة، ص ١٥٧.

(٢) المقدّمة، ص ١٥٨.

(٣) المقدّمة، ص ١٥٩ و ١٦١ و ٢٠٢.

(٤) المقدّمة، ص ١٦١.

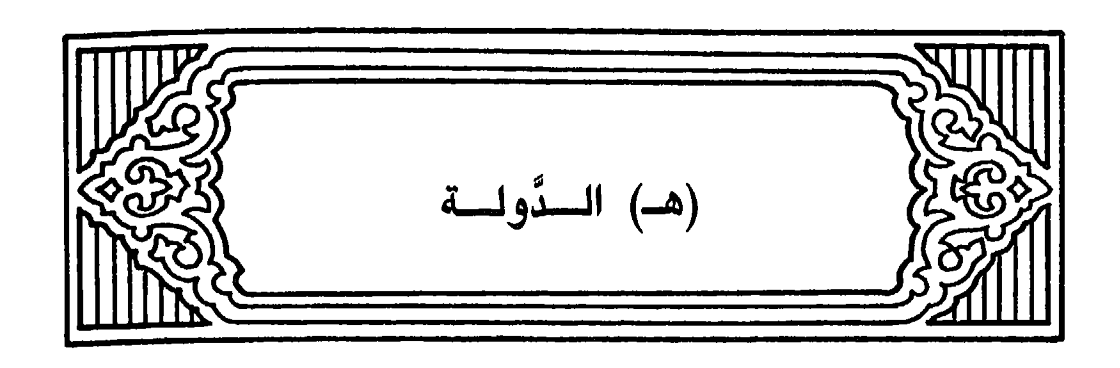
(٥) المقدّمة، ص ١٥٧.

**الاجتماعيّة التي عاش فيها، وهذه البيئة تمتّ بصلات قوّية إلى حياة البداوة، حتى إنّ الحواضر فيها كانت تحت تأثير القبائل البدويّة المباشر.** وحسبنا أن نذكّر هنا ببعض النشاطات السياسيّة التي قام بها في حياته، فقد لعب دوراً كبيراً في استمالة القبائل إلى هذه الدولة أو تلك، يومَ كان قيامُ هذه الدول متعلّقاً بمثل هذه الاستمالة.

غير أنَّ هذه الملاحظات لا يمكن، في نظرنا، أن تقلّل من شأن هذه النظريَّة. وفي رأينا أنّ لا قيمة للقول إنَّ نظريَّة «ابن خلدون» هي نتيجة تجاربه وهي، من ثمَّ، لا تنطبق إلاّ على عصره، إذا كان يُقصد من هذا الكلام التقليل من أهميَّة ما اكتشفه الرجل. أَوَليس طبيعيّاً أن يتأثّر الإنسان بالبيئة التي ينشأ فيها؟ وكذلك إنَّه طبيعيّ أيضاً ألا تنطبق نظريّته على جميع العصور التي تأتي بعده نظراً لواقع التطوُّر في الحياة الاجتماعيّة، هذا التطوُّر الذي أشار إليه «ابن خلدون» بعض إشارة، من غير أن يتمكَّن من توسيع الكلام فيه بصورة كافية، ومن غير أن يَلحظ أنّه لا يتوقّف عند التقاليد والعوائد، بل يصل إلى جوهر النظام السياسيّ والاجتماعيّ.

**يبقى أنّ نظريّة «ابن خلدون» في العصبيّة هي أوّلُ محاولة علميّة جريئة للنفاذ إلى طبيعة «الرباط الاجتماعيّ» كما هو قائم في الحياة الاجتماعيّة الحاصلة، لا كما يجب أن يكون في ذهن الفلاسفة.** ولا شكّ أيضاً **أنّ العصبيّة، كما عرّفها «ابن خلدون»، تجاوزت صلة الرحم والنسب الواحد وشملت كثيراً من أنواع الروابط الاجتماعيّة الأخرى.** أخطأ «ابن خلدون» إذْ عمّم نتائج دراسته على كلّ زمان ومكان، ولكن يخطىءُ من يعتقد أنَّ العصبيّة، كما حدّدها «ابن خلدون»، لم تكن في عصر من العصور الرابطة الاجتماعيّة الأساسيّة، ولم تشكّل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعيّ. إنَّها نظريّة عصرٍ واحد، ولكنّه عصر كامل، ولا بدّ لكلّ من يقوم بدراسة شاملة لطبيعة الرباط الاجتماعي عبر التاريخ من أخذها بعين الاعتبار.

• • •



# (هـ) الــدَّولــة

## ١ ــ تعريفها ومنازع الملك فيها: من الرئاسة إلى الدولة

خصَّ «ابن خلدون» الدولة بما قارب ثلث المقدِّمة[١]، فأوضح كيفيَّة تأسيسها وتوسُّعها وتقلُّصها وانقسامها وتطوُّرها، وأسباب انقراضها وزوالها. ولكنّه، في ذلك كلّه، لم يعطِنا تعريفاً واحداً جامعاً لمفهوم الدولة. بل هو تارةً يميِّزها من الرئاسة القبليّة ومن المُلْك والإمارة، وتارة لا يبدو التمييز واضحاً عنده. وهو يؤكّد في غير موضع من المقدِّمة على حاجة الدولة إلى العمران الحضريّ والمدن والأمصار، ثمّ يعود فيجعلها موجودة في كلّ حياة اجتماعيّة إذ هي مجرّد السياسة، ولا بدّ لكلّ مجتمع من تدبير وسياسة. وهي تمثّل الوازع الاجتماعيّ الذي لا بدّ منه أيضاً في مطلق حياة اجتماعيّة. ويظهر هذا التعميم لمفهوم الدولة، الذي يجعلها مرادفة لمعنى السلطة عامّة، عندما يقول: «الدولة والمُلْك للعمران بمثابة الصورة للمادَّة. . . وقد تقرَّر في علوم الحكمة أنّه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر: فالدولة دون العمران لا تُتصوَّر، والعمران دون الدولة والمُلْك متعذِّر، لِمَا في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع. فتتعيَّن السياسة لذلك، إمَّا السياسة الشرعيَّة، وإما المَلِكيّة وهو معنى الدولة»[٢].

**يتبيَّن من هذا النصّ كيف أنَّ مفهوم الدولة يتّسع بعض الأحيان عند «ابن خلدون» وكأنّه يشمل كلّ نوع من أنواع السلطة، بل كأنَّه الوازع الاجتماعيّ بصورة عامّة،** سواء كان هذا الوازع في العمران البدويّ أو في العمران الحضريّ، أو كان وازعاً دينيًّا يتمثّل

---

(١) استغرق البحث في الدولة اثني عشر فصلاً من الباب الثاني، ثمَّ الباب الثالث الذي اشتمل على ثلاثة وخمسين فصلاً.

(٢) المقدِّمة، ص ٣٧٦.

بالخلافة والإمامة، أو عَصَبانيًا يتمثَّل بالمُلْك، أو عقلياً يتمثّل «بامتناع الناس عن التنازع والتظالم»[1]، أو قبليًا يتمثَّل بالرئاسة على العشيرة أو القبيلة. غير أنَّ هذا الغموض ينجلي، ولو بعناء، عندما نتابع عن قرب ما قاله «ابن خلدون» في معنى الرئاسة ومعنى المُلْك ومعنى الدولة، في مواضع متفرّقة من مقدِّمته.

( أ ) الرئاسة. **الرئاسة هي الوازع في الحياة البدويّة، الذي يدفع عدوان بعضهم عن بعض من غير أن يكون فيها سلطة مطلقة ولا قهر أو قَسْر**، بل هي قريبة من الوازع النفسيّ والأخلاقيّ. وقد قال «ابن خلدون» في ذلك: «أحياءُ البدو يَزَعُ بعضَهم عن بعض مشائخُهم وكبراؤهم، بما وَقَر في نفوس الكافّة لهم من الوقار والتجلّة»[2]. ثمّ يعود إلى تحديد معنى الرئاسة في موضع آخر فيقول: «إنَّ الرئاسة إنَّما هي سؤدَد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأمَّا المُلْك فهو التغلُّب والحكم بالقهر»[3].

وهو يوضح أنَّ الرئاسة لا تكون للدَّخيل على أهل العصبيَّة، الملتحق بهم عن طريق الحلف والولاء[4].

خلاصة القول: **إنّ الرئاسة عند «ابن خلدون» هي أبسط شكل من أشكال السلطة الاجتماعيّة، وهي أقرب شيءٍ إلى ما يسمِّيه علماء الاجتماع اليوم بالسلطة المنتشرة (Pouvoir diffus) بمقابل السلطة المنتظمة (Pouvoir organisé) التي تتكوّن في المجتمعات الإنسانيّة المتطوّرة**. وهذه السلطة المنتشرة ليست مُلْكاً بالحقيقة، لأنّها خاصيّة الحياة البدويَّة، ولأنَّ المُلْك لا يكون في الحياة البدويّة. **فليس في العمران البدويّ مُلْك ولا دولة**.

(ب) **المُلْك**: المُلْك هو الغاية التي تجري إليها العصبيَّة، كما أنَّ الحياة الحضريَّة هي الغاية التي تجري إليها الحياة البدويّة. والمُلْك نوع جديد من أنواع السلطة، تقتضيه ظروف اجتماعيَّة جديدة، وهو يفترض تنظيماً سياسيّاً يختلف بطبيعته عن التنظيم البسيط الذي تقوم عليه الحياة البدويَّة. وقد جعل «ابن خلدون» معنى **المُلْك مرادفاً لمعنى**

---

(١) المقدِّمة، ص ١٩٢.

(٢) المقدِّمة، ص ١١٨

(٣) المقدِّمة، ص ١٣٩.

(٤) المقدِّمة، ص ١٣٢.

**التسلّط والقهر والسلطة المطلقة**، قال: «وليس المُلْك لكلِّ عصبيّة، وإنَّما المُلْك على الحقيقة لمن يستعبد الرعيّة ويجبـي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يدٌ قاهرة، وهذا معنى المُلْك وحقيقته»[1].

والمُلْك، من حيث نسبته إلى غيره، يكون على نوعين: **فإمَّا أن يكون المَلِك متبوعاً من رعيّته ولكنّه في الوقت نفسه تابعٌ لمَلِك آخر** أو لدولة أخرى، **وإمّا أن يكون مستبدّاً بالأمر وليس فوق يده يدٌ**. والنوع الثاني خصّه «ابن خلدون» باسم «**المُلْك المستبدّ**»، وخصَّ النوع الأوَّل باسم «**المُلْك الناقص**». وأعطى أمثلة عن هذا النوع الأخير من ملوك الترك في دولة بني «العبّاس»، وملوك «صنهاجة» و «زناتة» مع «كتامة»، وملوك «بني حمدان» مع ملوك الشيعة من «العلويّة» و «العبّاسيّة»[2].

وقد أوضح «ابن خلدون» **كيف تتطوّر الرئاسة في القبيلة إلى مُلْك بنموّ القبيلة وقهرها لغيرها واستتباعها له**، قال: «وصاحب العصبيّة إذا بلغ رتبة السؤدَد والاتِّباع، ووجد السبيل إلى التغلُّب والقهر، لا يتركه لأنَّه مطلوب للنفس، ولا يتمّ اقتدارُها عليه إلاَّ بالعصبيّة التي يكون بها متبوعاً. **فالتغلُّب المُلْكيّ غاية للعصبيّة** كما رأيت. ثمّ إنّ القبيل الواحد، وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيّات متعدّدة، فلا بدّ من عصبيَّة تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها، وتلتحم جميع العصبيَّات فيها وتصير كأنّها عصبيّة واحدة كبرى. . . ثمَّ إذا حصل التغلُّب بتلك العصبيَّة على قومها، طلبت بطبعها التغلُّب على أهل عصبيَّة أخرى بعيدة عنها. . . وإن غلبتها واستتبعها، التحمت بها أيضاً وزادت قوّة في التغلب إلى قوّتها، وطلبت غاية من التغلُّب والتحكُّم أعلى من الغاية الأولى وأبعد، وهكذا دائماً، حتى تُكافىء بقوّتها قوَّةَ الدولة في هرمَها»[3].

نلاحظ من هذا الكلام أنَّ تطور الرئاسة إلى مُلْك يذهب باتّجاهين: **الأوَّل هو توسُّع أفقيّ في السلطة** يجعلها تشمل عدداً أكبر من القبائل والعصائب، **والثاني هو توسُّع عموديّ فيها**، حيث ترتقي السلطة من درجة من الاستبداد إلى درجة أعلى.

---

(1) المقدِّمة، ص ١٨٨.

(2) المقدِّمة، ص ١٤٠.

(3) المقدِّمة، ص ١٤٠.

(ج) الدولة. إنّ مفهوم **المُلْك**، على الشكل الذي تعيّن لنا سابقاً، **يطابق مفهوم الدولة مطابقة تكاد تكون تامّة**. وقد جمع «ابن خلدون» التعبيرين في مواضع كثيرة من مقدِّمته؛ فهو يقول: «الدولة والمُلْك»، أو يستعمل لفظةً من هاتين مكان لفظة أخرى في الفصل الواحد. غير أنّه على الرغم من ذلك، جعل **مفهوم الدولة أعمَّ من مفهوم المُلْك**، لأنَّ الدولة عنده يمكن أن تشتمل على ممالك عديدة، ولكنّ المملكة الواحدة لا يمكن أن تشتمل على دول، بل هي في أقصى حالاتها تشكِّل دولة مستبدّة واحدة. ومن جملة ما قاله في هذا التمييز: «من كان فوقه حُكْمُ غيره، كان مُلْكُه مُلْكاً ناقصاً، مثل أُمراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة. وكثير ما يوجد هذا في الدولة المتَّسعة النطاق، أعني **يوجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يَدينون بطاعة الدولة التي جمعتهم**: مثل صنهاجة مع العبيديِّين، وزناتة مع الأمويِّين تارة والعُبيديِّين تارة أخرى، ومثل ملوك العَجَم في دولة بني العبَّاس»[1].

وعلى ذلك، فإنّ المُلْك قد يكون مُلْكاً ناقصاً، ولكنّ الدولة هي السلطة بالإطلاق التي ليس فوق يدها يدٌ، والتي تكون قاهرة لغيرها. أمّا إذا قهرها غيرُها فإمَّا أن يكون بذلك زوالها، وإمَّا أن تصبح مُلْكاً ناقصاً تابعاً لدولة جديدة. ولذلك ميّز **«ابن خلدون» الدولة الكليّة من الدولة الخاصَّة**، وربّما سمَّى **الأولى الدولة المستقرّة، والثانية الدولة المستجدّة**[2]، كما ميّز الدولة العامّة من الدولة الشخصيَّة.

والآن، إذا أعدنا النظر في ما تقدَّم من تعريف الرئاسة والمُلْك والدولة، تبيَّن لنا أنَّ **ثمَّة تطوُّراً في السلطة ينقلها من مجرَّد وازع نفسيّ وأخلاقي**، مصدره ما وَفَر في نفوس الكافَّة من الوقار والتجلّة لمشايخ القبيلة، **إلى وازع عصبانيّ مطلق**، قائم على ما لصاحب الدولة من قدرة على قهر مَن تحت يده إمَّا بعصبيَّته الخاصَّة، وإمَّا بما اصطنعه من الموالي والجند المرتزقة. **وهذا التطوُّر يرافقه تطوُّر في طبيعة السلطة، من سلطة منتشرة إلى سلطة منتظمة**، كما يرافقه توسُّع لهذه السلطة من اشتمالٍ على قبيلة أو بضع قبائل، إلى اشتمال على بلدان كثيرة. ولا شكّ أنّ هذا الانتقال يُحدث تغيُّراً في مناحي الحياة

---

(١) المقدِّمة، ص ١٨٨.

(٢) المقدِّمة، ص ٢٩٨ وما بعدها.

الاجتماعيّة والسياسيّة، بل ربّما كان نتيجة ضروريّة لتطوُّر الحياة الاجتماعيّة. وعلى ذلك تكون الدولة ظاهرة طبيعيّة من ظواهر الحياة الحضريّة، وهي نتيجة لأسباب محدودة معيّنة. فلنبحث، على وجه الدقّة، في الأسباب التي تؤدّي إلى نشوء الدولة وتكوينها.

## ٢ ـ نشوء الدول

ذكرنا في الفصل الخاصّ بالاجتماع والعصبيّة أنّ الأبحاث الطويلة التي عقدها «ابن خلدون» حول مفهوم العصبيّة جعلت من هذه الظاهرة محور الاجتماع السياسيّ عنده، وشكّلت الأساس العامّ لنظريّته في طبيعة الرباط الاجتماعيّ جملة، وفي تكوّن الدول وانحلالها. والحقّ أن «ابن خلدون»، إذ يتحدّث عن كيفيّة نشوء الدول واتّساع نطاقها ورسوخ مُلْكها، إنّما يعطي الدور الأول في ذلك كلّه لمفهوم العصبيّة. وقد ذكرنا في الفصل السابق أيضاً أنّ المُلْك هو التغلُّب والحكم بالقهر، وأنّه لا يكون إلاّ بالعصبيّة، بل «إنّ الغاية التي تجري إليها العصبيّة هي المُلْك»[1]، «والمُلْك والدولة العامّة إنّما يحصلان بالقبيل والعصبيّة»[2]. وقد أوضح لنا «ابن خلدون» أنّ المُغالبة والمَنْعة إنّما تكونان بالعصبيّة لِمَا فيها من التعاون والنُعْرَة. وهذه العصبيّة اختصّ بها أهل البداوة الذين تعوّدوا حمل السلاح، واتّصفوا بالاستبسال والشجاعة، وهم يقاسون شظف العيش والحرمان. ولمّا كان «المُلْك منصباً شريفاً ملذوذاً يشتمل على جميع الخيرات الدنيويّة والشهوات البدنيّة والملاذّ النفسانيّة»[3]، ممّا تنزع إليه طباع البشر، صار أصحاب العصبيّة من أهل البداوة متشوّقين إلى المُلْك والسلطان، نازعين إليه، مستميتين في سبيله. ولمّا كانت الدول المتحضِّرة قد ذهبت عصبيّتها لأسباب الترف وتوابعه، وأصبحت حاميتها من الجند المرتزِقة، فإنّ أهل البدواة أصحابَ العصبيّة ينقضُّون عليهم ويغلبونهم على أمرهم. فتنتقل الدولة بذلك من شعب إلى آخر، ومن عصبيّة بالية إلى عصبيّة جديدة. وقد قال «ابن خلدون» في تفسيره انتقالَ الدولة من البداوة إلى الحضارة:

(١) المقدّمة، ص ١٣٩.

(٢) المقدّمة، ص ١٥٤.

(٣) المقدّمة، ص ١٥٤.

**«اعلم أنّ هذه الأطوار طبيعيّة للدول، فإنّ الغلب الذي يكون به المُلْك إنّما هو بالعصبيّة وبما يتبعها من شدّة البأس وتعوُّد الافتراس، ولا يكون ذلك غالباً إلاّ مع البدواة. فطور الدولة من أوّلها بداوة»**[١].

هذا النمط الأوَّل من نشوء الدول يسبقه تحضير من جهتين: **ضعف الدولة المستقرّة، وقوّة العصبيّة في الدولة المستجدّة.** وأمَّا كيف يحصل الضعف في الدولة المستقرّة فهذا ما نأتي على ذكره بالتفصيل بعد حديثنا عن أطوار الدول. وأمَّا قوَّة العصبيَّة في الدولة المستجدّة فقد فسّره «ابن خلدون» على أنَّه يحصل تدريجياً في الحياة البدويَّة، إذا اجتمعت البيوتات المتفرِّقة والتحمت العصبيّات المتعدِّدة في عصبيّة واحدة كبرى أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها[٢]. وجعل **علامات المُلْك قائمة على شيئين: المجد والخلال،** قال: «إنّ المجد له أصل يُبنى عليه، وتتحقَّق به حقيقته، وهو العصبيَّة والعشير، وفرعٌ يتمِّم وجوده ويُكمله، وهو الخلال. وإذا كان الملك غاية للعصبيَّة فهو غاية لفروعها ومُتَمِّماتها، وهي الخلال، لأنّ وجوده دون متمّماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء... وإذا كان وجود العصبيّة فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والأحساب، فما ظنّك بأهل المُلْك الذي هو غاية لكلّ مجد ونهاية لكلّ حسب»[٣].

**وقد ذكر «ابن خلدون» ما للدِّين من أثر في نشوء الدول واتِّساع رقعتها؛** فهو يؤلِّف القلوب، ويقوِّي التعاضد والتعاون، ويزيل الخلاف[٤]؛ وهو لم يجعل للدِّين أثراً سماويّاً في نشوء الدول، بل جعله عاملاً نفسيّاً طبيعيّاً يؤثِّر في لحمة العصبيَّة، ويساعد بالتالي على تكاثرها وقوَّتها. وفي هذا المعنى قال: «إنّ العرب لا يحصل لهم المُلْك إلاّ بصبغة دينيّة، من نبوّة، أو ولاية، أو أثرٍ عظيم من الدين»[٥].

---

(١) المقدِّمة، ص ١٧٢.

(٢) راجع ما قلناه في تطوّر الرئاسة إلى ملك.

(٣) المقدِّمة، ص ١٤٣.

(٤) المقدِّمة، ص ١٥٧.

(٥) المقدِّمة، ص ١٥١.

غيـر **أنَّ الـدولـة المستجـدَّة** لا تظفر بالـدولة المستقرَّة إلاَّ بعد عناء، أو كما يقول «ابن خلدون»: **إنَّـهـا لا تـظفر بـالمنـاجـزة، بل بالمطـاولـة.** والسبب في ذلك يعود إلى أسبـاب نفسيَّـة واجتمـاعيَّة وسيـاسيَّة. فمن **الأسباب النفسيَّة** توهُّم القوَّة عند الدولة المستقرَّة، وتعوُّد الناس الخضوع لها؛ ومن **الأسباب الاجتمـاعيَّة** أنّ الدولة المستقرَّة إذا كانت في طور الـرفه، فهي أكثر عـدداً وأوفـر عدَّة من الدولـة المستجدَّة؛ ومن الأسباب السياسيَّة أنَّ عصبيَّة الدولة المستجدَّدة غريبة عن الدولة المستقرَّة، فلا يعرفون منهم مكان الضعف[1].

يتبيَّن ممَّا تقدَّم **أنَّ الدولة لا تنشأ إلاَّ بالحرب والقتال**، ولذلك جعل «ابن خلدون» **الحروب طبيعيَّة بين الأمم، بسبب طبيعة المُلْك** وما يؤدِّي إليه من رفه ونعيم، وبسبب التنافس بين القبائل، وعدوان القبائل الوحشيَّة بقصد الاستيلاء على الخيرات المادِّية. وقد حلَّل أسباب الظفر في الحروب فجعلها تعود إلى بعض الصُدَفِ غير المتوقَّعة (البخت) وإلى كثرة الجيوش واستجادة الأسلحة، وإلى الخداع والحيلة، وإلى الوهم المسيطر على قلوب الأعداء [2]. غير أنَّه أكَّد خصوصاً على أهميَّة **الاتحاد تحت لواء العصبيَّة الواحدة، مع كثرة العصبيَّات وتبعثرها في الجانب الآخر**. ويمكن أن نلاحظ من جملة ما قاله في هذا الباب أنَّ الدافع الأساسيّ إلى الحروب ونشوء الدول هو الدافع الاقتصاديّ، ولذلك كانت الأمم المتبدِّية هي التي تتطلَّع إلى الأمم المتحضِّرة وتتغلَّب عليها، بينما الأمم المتحضّرة لا تلتفت إلى البادية وأهلها. ولذلك أيضاً، «**إذا كانت الأمَّة وحشيَّةً، كان مُلْكها أوسع**»[3]، لأنَّ من صفاتها البأس والشجاعة وعدم التعلُّق بوطن معيَّن، ولأنَّهم يتطلَّعون إلى الخيرات المادِّية أكثر ممَّا يتطلَّعون إلى المُلْك لذاته[4].

**ومع ذلك فإنَّ البدو لا يتغلّبون دائماً**، بل قد يكونون مغلوبين لأهل الأمصار، لأنّ

---

(١) المقدّمة، ص ٢٩٨ ــ ٣٠١.

(٢) المقدّمة، ص ٢٧٧.

(٣) المقدّمة، ص ١٤٥.

(٤) المقدّمة، ص ٣٧١.

تجمُّع عصبيّاتهم، إذا صادف الدولة المستقرَّة في عزِّها وقوّتها، لم يتمكّن منها، فلا يحصل لهم المُلْك. بل هم محتاجون إلى الأمصار في ضروريّاتهم، ولذلك فربَّما خضعوا لأهل الأمصار إمَّا طوعاً، إذا بذلت الدولة لهم المال، وإمَّا كرهاً إن تمّت قدرتُها على ذلك، فتستتبعهم وتستخدمهم في صدّ غزوات غيرهم. وعند ذاك ينغمسون في الترف وأحواله ويبتعدون عن تأسيس المُلْك بمقدار ذلك، لأنَّ «**من عوائق المُلْك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم**»[1].

**وهناك طريقة ثانية لنشوء الدول** هي أنَّه، إذا حصل المُلْك للدولة، لا بدّ من أن تستحكم فيها طبيعة الاستبداد والانفراد بالمجد، فيُقصي صاحبُ الدولة أهل عصبيّته، ويستعيض منهم بالموالي والمرتزِقة. وهذا هو السبب في انتقال المُلْك من أهل عصبيَّة إلى أهل عصبيّة أخرى قريبةٍ إليها. إذ لمَّا كان الاستبداد لبعض أهل العصبيَّة دون بعض عند قيام المُلْك، فإنَّ الذين يُبعَدون لا تَطْبُخُهم عوائدُ الترف، فإذا ضعفت العصبيَّة الأولى بالترف تطاولوا إلى المُلْك، وكان لهم ما يريدون بسبب ما عُرِفوا به من البسالة والقوَّة لمشاركتهم الأولى في تأسيس الدولة.

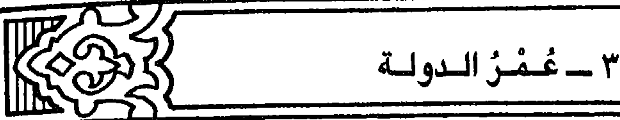
**والطريقة الثالثة لنشوء الدول** هي أن تنقسم الدولة الواحدة دولتين أو أكثر بحسب اتِّساعها. والسبب في هذ الانقسام أنَّه، إذا أَخذت الدولةَ طبيعةُ الهرم، تقلّص ظلُّها عن الأطراف النائية، فاستبدَّ بها الولاة. وهذا ما حصل للدولة العباسيَّة، ثمَّ للدولة الأمويَّة في «الأندلس». وهذا النمط من قيام الدولة لا يتطلّب عادةً حرباً ولا غزواً، لأنَّ القائمين على الدولة المستجدّة كانوا وُلاةً عليها، فهم «مستقرُّون في رئاستهم ولا يطمعون في الاستيلاء على الدولة المستقرّة»[2].

خلاصة القول: **إنَّ نشوء الدول يحصل بثلاث طرق** مختلفة: **إمَّا بتغلُّب القبائل الوحشيَّة**، إذا اتَّحدت، على الأمصار؛ **وإمَّا بانتقال المُلْك من بيت إلى بيت** بسبب **الاستبداد والترف**؛ **وإمَّا بانقسام الدولة دولتين أو أكثر** بسبب ضعفها وتقلُّص ظلّها.

---

(١) المقدِّمة، ص ١٤٠، وكذلك ص ١٥٣.

(٢) المقدِّمة، ص ٢٩٨.

## ٣ ـ عُمْرُ الدولة

يرى «ابن خلدون» أنّ **دوام الدول أو اندثارها لا يتعلّق بالأشخاص القائمين عليها**، لأنَّ مزاج الأشخاص يكون في الغالب تابعاً لمزاج الدولة، وليس مزاج الدولة تابعاً لمزاج الأشخاص. ولذلك كانت هناك سُنَّة طبيعيَّة تجري على الدول كلِّها من غير أن يكون لإرادة الملوك كبيرُ أثر في محاولة تثبيت دعائم مُلْكهم؛ «**فإذا جاء أجَلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون. فهذا العمرُ للدولة بمثابة عمر الشخص: من التزيُّد**[1] **إلى سن الوقوف، ثمَّ إلى سنِّ الرجوع**»[2]. وكما أنَّ التطوُّر الذي يُصيب الجسم الإنسانيّ متعلّق بسُنَّة طبيعيَّة لا يستطيع الإنسان أن يغيِّرها، فكذلك التطوُّر الذي يصيب الدولة أمر حتميّ طبيعيّ. ولهذا قال «ابن خلدون» **إنَّ عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، أي مئة وعشرين عاماً**. وفسّر قوله هذا بالرجوع إلى مفهوم العصبيَّة: **فالجيل الأوّل لم يزالوا على خُلُق البداوة وخشونتها، فلا تزال العصبيّة لذلك محفوظة فيهم**. فهم أقوياء، والناس لهم مغلوبون. **والجيل الثاني تحوَّل حالُهم بالمُلْك والترفُّه من البداوة إلى الحضارة**، ومن الشظف إلى الترف، ومن الاشتراك بالمجد إلى انفراد الواحد به وكسل الآخرين عنه، ومن عزّ الاستطالة إلى ذُلّ الاستكانة، فانكسرت سَورةُ العصبيّة بعض الشيء، إلَّا أنَّهم لم يتركوها بالكلِّية. **وأمّا الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأنْ لم يكن**، ويفقدون حلاوة العزّ والعصبيّة، ويبلغ فيهم الترف غايته، فيصيرون عيالاً على الدولة، «فتسقط العصبيَّة بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويُلَبِّسون على الناس في الشارة والزيّ وركوب الخيل وحسن الثقافة يموّهون بها»[3]؛ فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ إلى الاستعانة بالموالي، ولا تصمد الدولة بعد ذلك أمام مُطالبِ صاحبِ عصبيَّة ناشئة قويَّة. «**ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع**»[4].

إنَّ هذه النظرة في الأجيال الثلاثة التي تشكِّل القاعدة العامَّة لعمر الدولة، تُفَسِّر ما

---

(١) التزيّد: الولادة والنموّ.

(٢) المقدّمة، ص ١٧١.

(٣) المقدّمة، ص ١٧١.

(٤) المقدّمة، ص ١٧١.

قاله «ابن خلدون» «**في أنَّ نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء**»[1]. فكلّ حسب هو شيء محدَث، وهو بالتالي فاسد لا محالة، إذ «ليس يُوجد لأحدٍ من أهل الخليقة شَرَفٌ متَّصل في آبائه من لَدُنْ آدم إليه». وقد عبَّر «ابن خلدون» عن نظريّة الآباء الأربعة قال: وذلك أنَّ بانيَ المجد عالم بما عاناه في بنائه، ومحافظ على صفات البداوة التي كانت سبباً لِمُلْكه، وابنه من بعده مباشرٌ لأبيه، فقد أخذ عنه ذلك بالمباشرة وحاكاه بالمعاينة، فهو مقلَّد له، إلاَّ أنَّه مقصَّر عنه تقصير السامع بالشيء عن المُعاني له؛ ثمَّ إذا جاء الثالث كان حظّه الاقتفاء والتقليد خاصّة، فقصَّر عن الثاني تقصير المقلَّد عن المجتهد؛ ثمَّ إذا جاء الرابع قصَّرَ عن طريقتهم جملة، وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهَّم أنَّ ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلّف، وإنَّما هو أمر واجب لهم لمجرّد انتسابهم، فيحتقر أهل عصبيّته، فيبايعون سواه من أهل ذلك المنبت، ومن فروعه في غير ذلك العقب، «فتنمو فروعُ هذا وتذوي فروعُ الأوّل، وينهدم بناء بيته. **هذا في الملوك، وهكذا في بيوت القبائل والأمراء وأهل العصبيّة أجمع،** ثمَّ في بيوت أهل الأمصار... واشتراط الأربعة في الأحساب إنَّما هو في الغالب، وإلاَّ فقد يدثّر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم، وقد يتّصل أمره إلى الخامس والسادس، إلاَّ أنَّه في انحطاط وذهاب. **واعتبار الأربعة من قِبَل الأجيال الأربعة: بانٍ، ومباشرٍ له، ومقلِّدٍ، وهادم، وهو أقلّ ما يمكن**»[2].

كثيرون هم الذين انتقدوا نظريّة الأجيال الثلاثة والآباء الأربعة عند «ابن خلدون»، ورأوا فيها صورة مبسّطة قريبةً من البناء المنطقيّ، أكثر ممَّا هي قريبة من الواقع الاجتماعيّ. وممَّا قيل فيها: «من الواضح أنَّ كلّ ذلك ممَّا لا ينطبق إلاَّ على بعض الدويلات البدويّة وملوك الطوائف الصغيرة. وأمَّا الدول الكبيرة فتواريخها لا تؤيِّد النتائج التي يتوصَّل إليها ابن خلدون في نظريَّته هذه»[3]. والحقّ أنَّنا لا نعرف في التاريخ سُلالةً واحدة من السلالات ينطبق عليها هذا الوصف. وكأنّ «ابن خلدون» شعر بهذا الضعف،

(١) المقدِّمة، ص ١٣٦ ــ ١٣٨.

(٢) المقدِّمة، ص ١٣٧.

(٣) ساطع الحصري، دراسات عن مقدِّمة ابن خلدون، ص ٣٦١.

ولذلك قال إنّ الأمر قد يتّصل إلى الخامس والسادس، ثمَّ لاحظ أنّ اعتبار الأربعة من قِبَل الأجيال الأربعة، ومعلوم أنّ **الجيل الواحد ربّما تعاقب عليه رئيسان أو أكثر.** والأهمّ من ذلك أنّ «ابن خلدون» نفسه **عدّل هذه النظريّة في موضعين من المقدِّمة؛** ففي الأوّل يلاحظ أنّ عمر الدولة يكون بنسبة اتّساعها، وأنّ طول أمدها على نسبة القائمين بها من القلّة والكثرة. وعنده أنَّ اتّساع نطاق الدولة وزيادة عدد ساكنيها يجعلان عمرها أطول، لأنَّ الانقراض يبدأ بالأطراف، فإذا كانت واسعة انقضت أزمنة طويلة قبل أن يدركها المرضُ في مركزها. ولهذا السبب عمّرت دولة العباسيِّين نحواً من أربع مئة سنة[1]. وفي موضع آخر تحدَّث «ابن خلدون» عن **إمكانيّة تجديد الدولة** بعد هرمها، لأنَّ صاحب الدولة، إذا عرف كيف يختار أنصاره «ممّن تعوّدوا الخشونة، فيتّخذهم جنداً له يكونون أصبر على الحرب، وأقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف، ويكون ذلك دواءً للدولة... **فتستجدُّ الدولةُ بذلك عمراً آخر سالماً من الهرم**»[2]. وفي المعنى ذاته نقل «ساطع الحصري» كلاماً عن مقدِّمة «ابن خلدون» مأخوذاً من طبعة «كاترمير»، وهو من فصلٍ ناقص من طبعات البلدان العربيّة، يؤكِّد فيه «ابن خلدون» إمكان تجديد الدولة، لأنَّ الانحطاط، إذا بدأ بالأطراف، فربّما حصر صاحب الدولة عنايته بالمركز، وذهب «إلى تغيير القوانين التي كانت عليها سياسة الدولة»، فاستطاع بذلك أن يعطيها حياة جديدة، لأنّ «كلّ واحد من هؤلاء المغيِّرين للقوانين قبلَهم كأنَّهم مُنشِئون دولةً أخرى ومجدِّدون»[3].

## ٤ ــ أطوار الدولة الخمسة

إنَّ تطوُّر الدولة بوجه عامّ يمكن أن يُنظر إليه من ناحيتين: الأولى هي ناحية الأحوال العامَّة والأخلاق، والثانية هي ناحية العِظَم والاتِّساع، ثمّ التضايق والتقلُّص. وقد ذكرنا شيئاً من أسباب عِظَم الدولة واتِّساعها في حديثنا عن أسباب نشوء الدول، من

(١) المقدّمة، ص ١٦٣.

(٢) المقدّمة، ص ١٦٩ ــ ١٧٠.

(٣) ساطع الحصري، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، ص ٣٦٢.

مثل عامل الدين، وقوّة الشوكة والعصبيّة، ووفرة العدد، واستغراق الفاتح في البداوة، حتى قال «ابن خلدون» «إنّ كلّ دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها». وأمّا التضايق والتقلّص فنذكر أسبابهما في الكلام على أسباب زوال الدُّول وانحطاطها. ولذلك، فإنّنا الآن نعتبر أطوار الدولة من ناحية الأحوال العامّة والأخلاق.

لخّص «ابن خلدون» ما جاء متفرّقاً من نظريّته في أطوار الدولة في فصل واحد[1]، وجعل الدولة تمرّ في خمسة أطوار متمايزة من نشوئها حتى انقراضها، كما أكّد على أنّ هذه الأطوار تُكسب أصحاب الدولة أخلاقاً خاصّة، وترافقها أحوال متجدّدة في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة.

(أ) **الطور الأوّل**. أسماه «ابن خلدون» طور «**الظفر بالبُغْية**»، وهو يعني طور الفتح والتغلّب بسبب ما يوجد في نفوس البدو من تشوّفٍ إلى خيرات أهل الأمصار. والحقّ أنّ ما يقوله في هذا الطور الأوّل كان قد شرحه مرّات في حديثه عن أسباب نشوء الدول. غير أنّنا نلاحظ في هذا الموضع أنّه لا يأخذ نشوء الدولة بصرف النظر عن تطوُّرها، كما أنّه يؤكّد على ميزات هذا الطور الأوّل الاجتماعيّة، إذ يكون صاحب الدولة مساوياً لقومه في كلّ شيء، من «اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحَوزَة، والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأنَّ ذلك هو مقتضى العصبيّة التي وقع بها الغلب وهي لم تزلْ بعدُ بحالها». فلا يوجد في هذا الطور تمييز بين رئيس ومرؤوس، وقائدٍ وجنديّ، لا من حيث الزيّ، ولا من حيث طرق المعاش أو الشارات أو أنواع السلاح، كما أنّ المغانم والمكاسب تكون مشاعاً لجميعهم.

(ب) **الطور الثاني، أو طور الاستبداد**. إنّ الحالة الأولى لا تدوم طويلاً. فإذا غَلبت عصبيّةٌ سائرَ العصبيّات واشتملت عليها، نزع رئيسُها إلى الانفراد بالمجد بسبب النزوع الطبيعيّ إلى التحكُّم، وبسبب «**ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم، لفساد الكلّ باختلاف الحكّام**»[2]. ولذلك كان من طبيعة الملك الانفراد بالمجد. ومعنى ذلك أنّ صاحب الدولة يتفرّد بالسلطة دون أهل عصبيّته، بأن يجعل هذه السلطة تنحصر بشخصه

(١) إنّه الفصل ٢٧ من الباب الثالث، ص ١٧٥.

(٢) المقدّمة، ص ١٦٦.

وبأهل بيته بعده؛ فيبدأ باصطناع الموالي، ويُكثر من المرتزِقة، ليدفع بهم أهل عصبيّته. وهؤلاء الموالي يُخلِصون له أوّل الأمر[1]، ولكنّه يعاني من مدافعة أهل عصبيّته «ومغالبتهم، مثلَ ما عاناه الأوّلون في طلب الأمر أو أشدّ، لأنّ الأوّلين دافعوا الأجانب فكان ظهراءَهم على مدافعتهم أهلُ العصبيّة، وهذا يدافع الأقارب لا يظاهره على مدافعتهم إلّا الأقلّ من الأجانب»[2]. فيصعب الأمر عليه، فإذا تخلّص المُلْك له كانت بداية الطور الثالث.

(ج) **الطور الثالث، أو طور الفراغ والدَّعة**. من طبيعة المُلْك الدعةُ والسكون، لأنّ السعيَ ليس مطلوباً لذاته بل للراحة، فإذا حصلت غاية السعي، وهي المُلْك، نزع الإنسان إلى الدعة والسكون، وتفنَّن في أحوال الحياة الحضريَّة[3]. ولذلك كان المُلْك يؤدِّي إلى الترف، لأنَّ الترف غايتُه، ولأنَّ المُلْك هو باب الحصول عليه. وقد أكّد «ابن خلدون» على أنَّ ثروة السلطان إنَّما تعظمُ في أواسط الدولة، لأنّ الجباية في أوَّل الدولة تكون قليلة وموزّعة بين أصحاب العصبيّة. ولكن، إذا استبدّ المَلِك بمُلْكه عَظُمت ثروتُه، لأنّه «ينفرد حينئذٍ بالجباية أو معظمها، ويحتوي على الأموال ويحتجنها[4] للنفقات في مهمّات الأحوال، فتكثر ثروته، وتمتلىء خزائنُه، ويتّسع نطاق جاهه»[5]. لذلك كان **الطور الثالث طور الانصراف لتحصيل ثمرات المُلْك**، من تحصيل المال، وتخليد الآثار، وضبط أموال الجباية من دخْلٍ وخرْجٍ، وإحصاءِ النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتّسعة والهياكل المرتفعة، وتوسيع وظائف الدولة وتنويعها وتنظيمها. ثمَّ تُنظَّم الجيوش للمدافعة، وتفرَّق في أنحاء البلاد وثغورها. **وفي هذا الطور يتمّ التفاعل الصحيح بين الأمم التي اشتملت عليها الدولة**، فتندمج ثقافاتها وحضاراتها وعوائدها، ويحصل من ذلك حضارة جديدة، كما تزدهر

---

(١) المقدّمة، ص ١٨٣.
(٢) المقدمة، ص ١٧٦.
(٣) المقدمة، ص ١٦٧.
(٤) يحتجنها: يحتفظ بها.
(٥) المقدّمة، ص ٢٨٣.

العلوم والفنون والصناعات، ويزخر بحر العمران، وينسى أصحاب الدولة عهد بداوتهم ويتطوّرون بطور الحضارة.

ولا شكّ أنّ هذا الطور هو، من الناحية الاجتماعيّة، أهمُّ الأطوار التي تمرّ بها الدولة. ففيه تنشأ التقاليد والعوائد الجديدة وترسخ، وتصل الدولة إلى ذورتها من حيث القوّة والسطوة والحضارة والمدنيَّة. وبمقدار ما يستمرّ هذا الطور تكون عظمة الدولة وأثرها في الدول التي تأتي بعدها. وقد وصف «ابن خلدون» هذا الطور بأنّه «آخرُ أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة، لأنّهم في هذه الأطوار كلّها مستقلّون بآرائهم، بانون لعزّهم، موضحون الطرق لم بعدهم»[1].

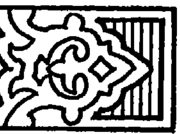
( د ) **الطور الرابع، أو طور القنوع والمسالمة.** في الطور الرابع يبدأ الركود في جسم الدولة. ولذلك قال فيه صاحب المقدِّمة: إنَّه طور القنوع والمسالمة. ففي هذا الطور يكون صاحب الدولة قانعاً بما بنى أسلافه، مقلّداً لهم، متّبعاً آثارهم، مقتفياً طرقهم بأحسن مناهج الاقتفاء. وسبب هذا التمسُّك بالماضي هو الظنُّ أنَّ الأوّلين كانوا أعلم بالطرق الصحيحة لبناء المجد وتأسيس المُلْك، فيرى في الخروج عن تقليدهم فسادَ أمره. غير أنَّ هذا التقليد هو المؤذن بانهيار الدولة وانحطاطها.

(هـ) **الطور الخامس، أو طور الإسراف والتبذير.** في الطور الخامس تذهب عن أصحاب الدولة الخلالُ التي كان بها المجد والمُلْك، وتغلب طبيعة الترف والتبذير، فيُتلِف صاحبُ الدولة ما جمع أسلافه، في سبيل شهواته وملاذّه، والكرم على بطاته وفي مجالسه، ويصطنع «أخدان السوء»، ويقلّدهم الوظائف الكبرى التي لا يصلحون لها. وهكذا يدبّ الانحلال في جسم الدولة شيئاً فشيئاً، ويكون المَلِك «مخرِّباً لِمَا كان سلفُه يؤسّسون، وهادماً لِمَا كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعةُ الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن... الذي لا يكون لها معه بُرْءٌ، إلى أن تنقرض»[2].

---

(١) المقدّمة، ص ١٧٦.

(٢) المقدّمة، ص ١٧٦.

## ٥ ــ أسباب ضعف الدولة وزوالها

إنّ الأسباب المؤدِّية إلى هرَم الدولة هي أسباب طبيعيّة لا بدّ منها في رأي «ابن خلدون»، وهي تحدث «كما يحدث الهرمُ في المزاج الحيواني. والهَرَمُ من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لِمَا أنّه طبيعيّ، والأمور الطبيعيّة لا تتبدّل». وقد يتنبّه بعض الملوك إلى ما نزل بدولتهم من عوارض الهَرَم، ويحاولون إصلاح الأمور، ظانّين أنّ ذلك الضعف من خطإٍ في السياسة. ولكنَّ الأمر ليس كذلك. فهم، وإن استطاعوا شيئاً، إلاّ أنّه «إيْمَاضَةُ الخُمُود، كمايحدُث في الذُّبال[١] المشتعل»[٢]. وقد يحدث انقراض الدولة دفعة واحدة إذا كانت ضيّقة النطاق، فيصيبها الهرم مباشرة في المركز، وقد يستغرق ذلك زمناً طويلاً إذا كانت الدولة متّسعة النطاق، إذ يبدأ الانحلال من أطرافها فتنقسم إلى دويلاتٍ، وينتهي الضعف إلى المركز فتنقرض نهائيّاً[٣].

أمّا كيف يتطرّق الخلل إلى الدولة، ولماذا، فذلك ما وسّع «ابن خلدون» الكلام عليه في مواضع متفرّقة من المقدّمة ثمّ حاول أن يختصر ما قاله في فصل واحد، قال: «إعلم أنّ مبنى **المُلْك على أساسين** لا بدّ منهما. **فالأول الشوكة والعصبيّة**، وهو المُعَبَّرُ عنه بالجند، **والثاني المالُ** الذي هو قوام أولئك الجند. . . **والخلل، إذا طرق الدولة، طرقها من هذين الأساسين**»[٤]. ثمّ يبيّن بعد ذلك كيف يكون الخلل في هذين الأساسين. أمّا في الجند فإنّه يُعيد إلى أذهاننا ما يحدث لأهل العصبيّة بعد نشوء الدولة في طور الاستبداد بالمُلْك، عندما يُقصي المَلِك أهلَ عصبيّته ويستعيض منهم بالموالي والمرتزِقة، وهؤلاء لا يدافعون إلاّ لأجرٍ، «وقلّ أن يستأجر أحدٌ نفسَه على الموت!»[٥] كما أنّ استبداد المَلِك دونَ أهل عصبيّته يثير العصبيّات المتفرّقة في الأطراف، فتبدأ الدولة بالتفكُّك من الأطراف حتى تنتهي إلى المركز.

---

(١) الذّبال: فتيل السراج.

(٢) المقدّمة، ص ٢٩٤.

(٣) المقدّمة، ص ١٦٢.

(٤) المقدّمة، ص ٢٩٤.

(٥) المقدّمة، ص ١٦٨.

وأمّا الخلل الذي يطرأ على المال فله أسباب كثيرة، منها ما هو تابع لخلل العصبيّة، لأنّ السلطان يُحاول استرضاء الثائرين في القاصية بزيادة الأعطية، كما يزيد الأعطية في جنده، فيحتاج إلى المال، وتزيد النفقات على الواردات، فيلجأ الملك إلى زيادة الضرائب، ويقعد الناسُ عن العمل، فتتلاشى أسباب العمران. ولنذكر الآن أهمّ الأسباب الداخلة تحت هذين السببين العامّين:

( أ ) **الانفراد بالمجد في الطور الثاني من أطوار الدولة**، وهو أمر ضروريّ لقيام الدولة واستمرارها، ولكنّه في الوقت نفسه يؤدِّي إلى ذهابها واندثارها. أمّا وَجه ضرورته فلأنّ الدولة لا يمكن أن تستقيم من غير تنظيم سياسيّ واجتماعيّ، وهذا، في رأي «ابن خلدون»، يفترض تحوّلاً من الاشتراك بالمجد إلى انفراد الواحد به؛ أو، بكلام آخر، إنّ هذا التنظيم يفترض تحوّلاً من السلطة المنتشرة إلى السلطة المنتظمة التي تستلزمها حياة الحضارة. وهذا ما يضعف العصبيّة التي قام عليها المُلْك، ولذلك كان انقراض الدول أمراً ضروريّاً لا بدّ منه، إذ بالعصبيّة كان التضامن والغلب. والأمّة التي زالت عصبيّتها، إمّا لكثرة ما وقع فيها من اختلاط الأنساب، وإمّا لكثرة التطاول على المُلْك، وإمّا لكثرة ما عانى أهلها من ترف العيش ونعيمه، هي، في رأيه، أمّة لا يمكن أن تصمد بوجه مُطالبٍ يستند إلى عصبيّة قويّة.

(ب) **أحوال الترف**. للترف أثر مزدوج في حياة الدول: فهو يقوِّي الدولة في بدايتها، ثمّ يقضي عليها. وأمّا السبب في تقوية الدولة فهو أنَّ القبيل، إذا حصل لهم المُلْك والترف، ازدادوا تعلُّقاً بأسبابه واستماتوا في الدفاع عنها، لأنّ الترف غاية البدويّ، وهو بعدُ حديث العهد في النعمة التي انتقل إليها بعد معاناته شظف العيش. ثمّ إنّ الترف يسمح بتكاثر عدد أهل العصبيّة، فتستطيع الدولة عند ذاك أن توزِّع جنودها على الثغور للحماية، وربّما للتوسُّع.

غير أنّ الترف يذهب بصفات البداوة، من صبر على الحرب وشجاعة وبسالة، وقدرة على احتمال الشدائد من الجوع والعطش، فتضعف الحماية، وتسقط قوّةُ الدولة، ويتجاسر عليها مَن جاورها من الأمم ذات العصبيّات الناشئة، وإذا اتّخذ المَلِك الأُجَراء من الجند، فهم يخذلونه يوم الشدائد، وربّما انقلبوا عليه وخلعوه. ولذلك قال «ابن

خلدون»: «إذا تحكّمت طبيعة المُلْك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة، أقبلت الدولة على الهَرَم»[1].

(ج) **فساد الأخلاق**، إنّ المُلْك يقوم على العصبيّة والخلال الحميدة؛ «فإذا تأذّن الله بانقراض المُلْك من أُمّة، حملهم على المذمومات وانتحال الرذائل»[2]، فينصرفون عن السياسة إلى إشباع شهواتهم، ويُسرفون في ذلك، «ويصيرون إلى خُلُق التخنُّث»، فيذهب مُلْكُهم. وواضحٌ أنّ هذا السبب تابع لأحوال الترف التي ذكرناها سابقاً.

**(د) الظلم في الأحكام. لظلم الحاكم أثر سيّءٌ من النواحي النفسيّة والأخلاقيّة والاقتصاديّة.**

**أمّا من الناحيتين النفسيّة والأخلاقيّة**، فإنَّ التعسُّف والشدَّة، بل الظلم في الأحكام، يعوّد الناس المذلّة، فيلوذون بالكذب والمكر والخديعة، فتفسد بصائرهم وأخلاقهم، وربّما خذلوا الحاكم في مواطن الحروب[3].

**وأمّا من الناحية الاقتصاديّة، فقد شدّد «ابن خلدون» على مساوىء الظلم**، معتمداً على تعريفه للكسب وللثروة **بأنّها قيمة الأعمال الإنسانيّة**. فالقعود عن السعي يؤدّي إلى خراب العمران، وبالتالي، إلى انحلال الدولة وقد عرَّف الظلم بأنّه لا يقتصر على «أخذ المال أو المُلْك من يد مالِكِه من غير عوضٍ ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعمّ من ذلك، وكلّ من أخذ مُلْك أحدٍ، أو غَصَبَه في عمله، أو طالبَهُ بغير حقّ، أو فَرَضَ عليه حقّاً لم يفرضه الشرع، فقد ظلمه. فجُباةُ الأموال بغير حقّ ظَلَمَة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتبهون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة... ووبال ذلك كلِّه عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادّتها... ومن أشدّ الظُلامات وأعظمها في إفساد العمران: تكليفُ الأعمال، وتسخيرُ الرعايا بغير حقّ، وذلك لأنّ الأعمال من قَبيل المتموَّلات... لأنّ الرزق والكسب إنّما هو قيم أعمال أهل العمران... بل لا مكاسب لهم سواها.... ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة»[4].

---

(١) المقدّمة، ص ١٦٨.

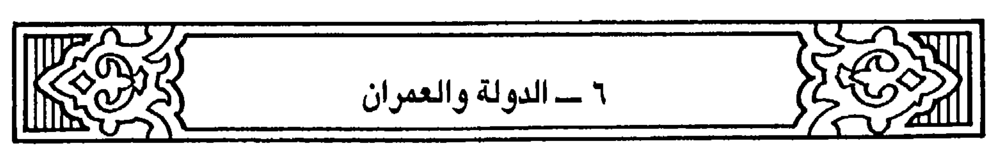
(٢) المقدّمة، ص ١٤٤.

(٣) المقدّمة، ص ١٨٩.

(٤) المقدّمة، ص ٢٨٨ ــ ٢٩٠.

(هـ) **انتحال الحاكم لأعمال التجارة**. إنّه باب من أبواب الظلم. ويقع الحاكم في هذا الخطأ إذا تناقص المالُ من يده، وزادت النفقات على المكوس، فيتوهَّم أنّه، بمزاولة التجارة، يعظم دَخْلُه. فيستولي على كثير من الأرزاق والحيوان والسِّلَع، وينتظر بها حَوالةَ الأسواق، وهو يفرض من الثمن ما شاء، ويبيعها قهراً لمن تحت يده. وهكذا يُلحق الضرر برعيَّته، ويُسهم في اختلال الدولة بإسهامه في قعود الناس عن العمل، فإنَّ الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت بالنفقات، وكان فيها تَلَفُ أحوالهم. . . واعلم أنَّ السلطان لا ينمِّي مالَه ولا يَدُرُّ موجوده إلاَّ الجباية، وإدْرارها إنّما يكون بالعدل في أهل الأموال وتنميتها، فتعظم منها جباية السلطان، وأمَّا غيرُ ذلك من تجارة أو فلح فإنّما هو مضرّة عاجلة للرعايا وفساد للجباية ونقص للعمارة»[1].

( و ) **أسباب متنوّعة**. وفضلاً عمَّا ذكرنا، فقد أشار «ابن خلدون» إلى أمور كثيرة أخرى تعجّل في ارتحال الدولة وتذهب بمحاسن العمران فيها؛ منها أنّه، **عند هرم الدولة، يعظمُ أمرُ الحُجّاب**[2] **فيها**، ويصبحون أصحاب السلطة الفعليّة كما حدث أواخر الدولة العبّاسيّة؛ ومنها ما يسمِّيه «ابن خلدون» **الحَجْرَ على السلطان**، ويعني الكفالة والوصاية، فإذا وُلِّي الملك وهو قاصرٌ استبدّ الوزير بالسلطة، وظنَّ الملك بعد ذلك «أنَّ دوره يقتصر على الجلوس على السرير»[3]؛ وأخيراً، ممّا يُسرع في خراب الدولة **ما يحصل من المجاعات** نتيجة الظلم المؤدِّي إلى التكاسل؛ ثمّ **كثرة الأوبئة والوفيات** الجارفة لمحاسن العمران بسبب الجوع وكثرة السكّان وفساد الهواء[4].



## ٦ ــ الدولة والعمران

أكّد «ابن خلدون» على أنّ الدولة للعمران بمثابة الصورة للمادّة. فهي كمال

---

(١) المقدّمة، ص ٢٨١ ــ ٢٨٢.

(٢) الحجّاب: هم أشبه بالوزراء.

(٣) المقدّمة، ص ١٨٦.

(٤) المقدّمة، ص ٣٠١ ــ ٣٠٢.

العمران وسبب وفرته وازدهاره، كما أنّها لا توجد إلاَّ به، وتزول بزواله، وهو يزول بزوالها. وقد تبيَّن معنا في حديثنا عن نشوء الدول، كما تبيَّن في الحديث عن أسباب زوالها، مدى الترابط الموجود بين هاتين الظاهرتين الاجتماعيّتين، ومدى تأثّر الواحدة بالأخرى.

ولذلك نكتفي في هذا الفصل بالإشارة إلى بعض الآثار التي تخلّفها الدول، وهي من الظواهر الاجتماعيّة التي لم نذكرها قبلُ.

فمن آثار الدول ومآثرها اختطاطُ المدن والأمصار، وتشييد الأبنية الضخمة والهياكل العظيمة، وهذه «ليست للخصوص بل للعموم، وهذا ما لا يُشيَّد إلاَّ بعصا المُلْك»[1]. وأمّا القلاع والحصون والأسوار فإنّها ليست بنَاء جيل واحد، بل جيلين أو أكثر. ولذلك يصبح هدمها صعباً بسبب القوى التي اجتمعت لبنائها. وقد حَدَثَ «للرشيد» أنّه أراد هدْم «إيوان كسرى»، فعجز. وأراد «المأمون» أن يهدِم «الأهرام» فلم يفتح فيها إلاَّ ثغرة. ومثلُ هذا كان يفعله أهل «تونس» حتى أيَّام «ابن خلدون»، فيأخذون حجارتهم للبناء من «حَنايا المعلَّقة»، وهي قناة إجراءِ مياه في «قرطاجنّة» القديمة، «ولا يسقط الصغير من جدرانها إلاَّ بعد عَصْب الريق»[2]. وقد أكّد «ابن خلدون» على أنَّ **«المدن العظيمة والهياكل المرتفعة، يشيّدها المُلْك الكثير»**[3]. **فهي آثار اجتماعيّة وليست آثاراً فرديّة**. ولذلك راح يسخر من أولئك الذين يظنُّون أنَّ عظمة الأبنية القديمة تدلّ على عِظَم أجسام القدماء، وهي بالحقيقة «كانت **بالهندام واجتماع الفَعَلة وكثرة الأيدي عليها**»[4].

ومن أهمّ ما تحدّث عنه في هذا الباب **علاقة الدولة باللغة**. فهو يقول إنّ لغة أهل الأمصار تابعة للدولة، ولذلك طغى اللسان العربيّ في الدول الإسلاميَّة، لأنّ الدين سيطر على النفوس مع العصبيَّة. وعندما انحلّت الدولة العربيَّة انحلّ اللسان العربيّ

(١) المقدّمة، ص ٣٤٢.

(٢) المقدّمة، ص ٣٤٦ ــ ٣٤٧.

(٣) المقدّمة، ص ٣٤٤.

(٤) المقدّمة، ص ١٧٧.

معها. ولم يُحفَظ ما حُفِظَ منه إلاَّ بسبب حفاظ المسلمين على القرآن والسُّنة. ولذلك، «لمّا مَلَكَ التتار والمغولُ بالمشرق، ولم يكونوا على دين الإسلام، ذهب ذلك المرجّح، وفسدت اللغة العربيّة على الإطلاق، ولم يبقَ لها رَسْم في الممالك الإسلاميّة بالعراق وخراسان وبلاد فارس... وذهبت أساليب اللغة العربيّة من الشعر والكلام إلاَّ قليلاً يقع تعليمُه صناعياً بالقوانين المتدارسة من كلام العرب»[١].

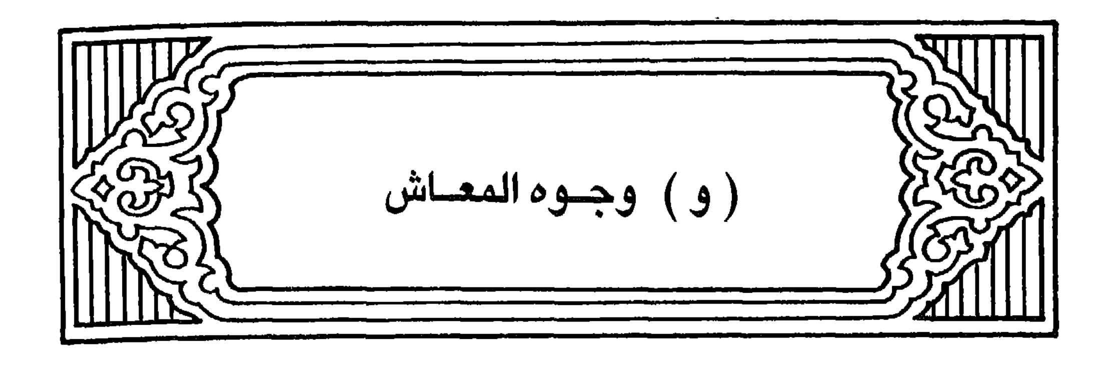
ولكن، إذا كان حظُّ شعب من الترف على مقدار مُلْكه، فإنَّ خراب المُلْك يؤدِّي إلى زوال الترف وانحسار مظاهر العمران. ونخصّ بالذكر عواصم الدول التي هي «كراسي المُلْك»؛ فهذه تخرب بخراب الدولة، لأنَّ تغيُّر الدول يؤدِّي إلى تغيُّر السكّان، ولأنّ الدول الجديدة تنقل مراكزها على الإجمال إلى أمكنة جديدة، فيختلّ العمران في المكان الأوّل، كما أنَّ الحروب تؤدِّي إلى خرابها. ولذلك كلِّه كان **تناقص العمران في أواخر الدولة أكثر ما يظهر في المدن التي هي كراسي المُلْك**، كما كانت زيادة العمران ظاهرةً فيها.

خلاصة القول: **إنّ الدولة والعمران من جملة الحادثات التي لا بدّ من فسادها**. فالمُلْك باب للثروة، ولكن إذا حصلت الثروة حصل الفساد لا محالة. فإنْ أكثَرَ السلطان الأعطيات والنفقات أدّى ذلك إلى خراب الدولة وخرابِ العمران، وإذا حبسَ المالَ، ولم ينفقه في الرعية «قلّ حينئذٍ ما بأيدي الحاشية والحامية»، وكسَدتِ الأسواق والسِّلع، لأنّ المال «متردِّدٌ بين الرعيّة والسلطان: منهم إليه ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية»[٢]، وأدّى ذلك أيضاً إلى خراب العمران وزواله.

• • •

(١) المقدّمة، ص ٣٨٠.

(٢) المقدّمة، ص ٢٨٦.



# (و) وجوه المعاش

## ١ ـ نظرة عامّة

ألقى «ابن خلدون» نظرة اجتماعيّة علميّة على الظواهر الاقتصادية، وطبّق عليها مبدأ السببيّة، واستعمل النهج الاستنتاجيّ الذي اشتهرت به فيما بعد مدرسة «أدَم سميث»، ولم يهمل النهج الاستقرائيّ الذي اشتهرت به مدرسة «Le Play». ودرس أسباب تغيُّر الأسعار وأثر انخفاضها وارتفاعها، كما بيّن دورَ النقود الذهبيّة والفضيّة وفضّل عليها العملَ كأساس للثروة، وبيّن أصل الثروة العقاريّة، وتحدّث عن الأنظمة الاقتصاديّة ففضّل النظام الحرّ، ونادى بحريّة التجارة والمزاحمة، وهاجم الاحتكار في الموادّ كافّة وخصّ منها الموادّ الغذائية كما فعل «الغزالي» قبله في «كتاب إحياء علوم الدين»[١]. وحصر مهمّة الدولة في ضرب النقود، ووظيفةِ الحسبة[٢]، وتشجيعِ بعض الصناعات، كما أكّد على قانون العَرْض والطلب، وميّز الكماليّات من الضروريّات وعرَف نسبيّتها، وربط قيمة الأعمال (الكسب) بزيادة الطلب، وكذلك فعل بالأسعار والصنائع، وعالج علاقة الكسب بالأحوال السياسيّة والاجتماعيّة ومستوى المعيشة وزيادة عدد السكّان واختلاف درجات العمران، ثمّ أوضح أصل الملكيّة الخاصّة فردّه إلى الانتقال من حياة البداوة إلى حياة الحضارة، وفسّر أصل التبادل التجاريّ وتطوّره، وميّز الرزق من الكسب، ولم يكتف بربط الازدهار العلميّ والفنّيّ والأدبيّ واللغوي والفلسفيّ

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٤٨.

(٢) تقوم بالحسبة شرطةٌ بلديّة تراقب الأسعار ودفع الديون، وتضمن حرّية التنقُّل، وهدم البيوت الخربة، ومراقبة المكاييل. راجع: صبحي المحمصاني:

Les Idees Economiques d'Ibn-Khaldoun, P. 162.

والدينيّ والفقهيّ والتشريعيّ، وسائر الأحوال السياسيّة والعمرانيّة، بالأحوال الاقتصاديّة، بل ذهب إلى حدّ تفسير نوعيّة التفكير الفلسفيّ بالرجوع إلى هذه الأحوال، فبيّن أثر الفقر عند «الفارابي» في إيمانه بجدوى الكيمياء، وأثر الغنى عند «ابن سينا» في عدم إيمانه بجدوى النظريّات الكيماويّة! ولا شكّ أنّ كلّ واحد من هذه الأبواب خليق ببحث مستقلّ. غير أننا في هذا الفصل نقصر بحثَنا على ناحية ضيّقة، وهي تصنيفه وجوهَ المعاش وارتباطها بطبيعة الحياة الاجتماعيّة البدويّة والحضريّة.

## ٢ ــ أصناف المعاش

جعل «ابن خلدون» وجوه المعاش، عامّةً، خمسة أصناف. منها **وجهان يخصّان الحياة البدويّة، وهما الفلاحة والاصطياد؛ وثلاثة وجوه تخصّ الحياة الحضريّة، وهي الجباية والتجارة والصناعة**[(١)]. وقد فصّل الكلام على كلّ نوع، وبيّن ماهيّته وفوائده ووجوه مباشرته وكيفيّة استجادته، إلاّ الاصطياد الذي ذكره في التصنيف ولكنّه لم يتحدّث عنه بعد ذلك.

( أ ) **الفلاحة**. هي في رأيه متقدّمة على سائر وجوه المعاش، لأنّها بسيطة وطبيعيّة وفطريّة، لا تحتاج إلى نظر ولا إلى علم. و «ابن خلدون» يضع تحت عنوان الفلاحة وجهين للمعاش هما: **الزراعة**، ثمّ القيام على تربية **الحيوان**، وخصّ بهما معاً البدو. وأكّد على أنّ أهل الحضر لا يلتفتون إليها ولا حاجة لهم بها.

(ب) **الجباية**. هي وجه خاصّ من وجوه المعاش، ينفرد به أهل المُلْك والسلطان وحاشيتهم وجندهم. وهذا الوجه ضروريّ في العمران الحضريّ وحده، ولا وجود له في العمران البدويّ. وسبب ذلك أنّ العمران الحضريّ لا يقوم إلاّ على نظام سياسيّ واجتماعيّ مخصوص، والنظام لا يستقيم إلاّ إذا تفرّغ له أناسٌ اختصّوا به، يكون وجه معاشهم من أموال الجباية. وقد ميّز «ابن خلدون» الجباية، التي هي وجه للمعاش، من الاحتيال لأخذ المال من يد الغير، فعرّف الجباية بأنّها «تحصيل الرزق بأخذه من يد الغير

---

(١) المقدّمة، الباب الخامس، ص ٣٨٠ ــ ٤٢٩.

على **قانون متعارَف»**، بينما الاحتيال هو تجاوزٌ على القانون المتعارف عليه. وقد تبيّن من كلامنا على الدولة وأحوالها أنَّ **أهميّة الجباية تزداد وتتعاظم كلّما ازدادت أحوال العمران** وقربت الدولة من غاية الحضارة والترف، ثمّ تأذّنت بالانهيار والزوال.

(ج) **الصناعة**. إنّها الكسب من الأعمال الإنسانيّة، إمّا في موادّ معيّنة، وتُسمّى **الصنائع**، من كتابة ونجارة وبناء ووراقة وخياطة وحياكة وغيرها؛ أو في موادّ غير معيّنة، وهي جميع **الامتهانات والتصرفات**، كالطبابة والتعليم والفتيا والقضاء وما إليها. وقد فصّل «ابن خلدون» الكلام على كلّ وجه منها، وبيَّن طرقها وفوائدها. غير أنّ ما يهمّنا الآن هو أن نؤكّد على كونها متأخّرة زمانيّاً عن الفلاحة، «لأنّها مركَّبة وعلميّة[1] تُصْرَفُ فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد إلاَّ في أهل الحضر الذي هو متأخّر عن البدو وثانٍ عنه»[2]. **والصنائع تكثر في العمران الكثير**، لأنّ سنّة «العَرْض والطلب» هي التي تسيّر الصناعات الإنسانيّة. **وهي تُستجاد كلّما ازدادت أحوال العمران** وكثر الرفْه وعَظُمت الثروة. ومن الصنائع ما هو مُكسب للمال الكثير، ومنها ما ليس مكسباً للمال. وسببه أنَّ الكسب «إنّما هو قِيَمُ الأعمال الإنسانيّة»، فإذا نقصت الأعمال، أو كانت الصناعة في الضروريّات وفي أمور بسيطة، نقص الكسب، وإذا زادت الأعمال، أو كانت الصناعة في الكماليّات وفي أمور معقّدة، زاد الكسب. والصنائع ترسخ برسوخ الحضارة وتذهب بذهابها.

(د) **التجارة**. عرَّفها «ابن خلدون» بأنّها «الكسبُ من البضائع وإعدادها للأعواض، إمّا بالتقلُّب بها في البلد (وإمّا) باحتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها»[3]. وهي، كالصناعة، تكثر بكثرة العمران وتذهب بذهابه. وكالصناعة أيضاً بعضُها مُكسب للمال وبعضها ليس مكسباً له. فإذا كانت التجارة في بضاعة نادرة أو ثمينة، أو في بضاعة يكثر طالبها، أو إذا كانت تجارةً بين بلدٍ وبلدٍ آخر، عظم الربحُ فيها؛ وإذا كانت في بضاعة غير ثمينة، أو قلَّ طالبُها، كان ربحها قليلاً. وقد وسَّع «ابن خلدون» كلامه على

(١) المقصود هنا «بعلميّة» أنّها تحصل عن طريق التعلّم والتمرّس.

(٢) المقدّمة، ص ٣٨١.

(٣) المقدّمة، ص ٣٨١.

التجارة والأسواق وأحوال التجّار وأخلاقهم. وأشار إلى ما للنفوذ السياسيّ من أثر في الكسب التجاريّ، فبيَّن أنَّ الحاكم، إذا تعاطى تجارة، فسدت أحوال التجّار المنافسين له، كما بيَّن أنَّ التاجر عامّة يجب أن يكون مقرَّباً من الحكّام، وإلاَّ ذهبت أموالُه مأكلةً للباعة. وأكّد على العوامل الاجتماعيّة التي تؤثّر في ثروة التاجر وأحواله، وخصّ رأسَ المال بأهميّة كبرى لأنّ الربح، أو القيمة الزائدة، يعظم بعظم رأس المال الأساسيّ، إذ «الربحُ، بالنسبة إلى أصل المال، يسيرٌ، إلاَّ أنَّ المال، إذا كان كثيراً، عظم الربحُ، لأنَّ القليلَ في الكثير كثيرٌ»[1].

(هـ) **الجاه والتملّق**. لم يكتفِ «ابن خلدون» بتصنيف وجوه المعاش من حيث هي أعمال إنسانيّة مؤدِّية إلى الكسب، وإنّما حلّل أثر الأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة والرتبة من الجاه على كسب المال وتحصيل الرزق. وممّا ذكره في هذا الباب، **أنّ صاحب الجاه تعظم ثروتُه لأنّ الناس يخدمونه**، فتقع له قِيَمُ أعمالهم، فيعود الكسب إليه من غير أن يقوم هو نفسه بالأعمال. وأمّا فاقد الجاه بالكلّية فلا يمكن أن تعظم ثروته، بل يبقى ربحُه محدوداً. **ومن أسباب وفرة المال، التملّقُ** والتقرُّب من ذوي الثروة والسلطة، لأنّ صاحب الثروة لا يكون عطاؤه إلاَّ عن يد عالية، فيحتاج طالب هذا العطاء «إلى خضوع وتملّق... ولهذا نجد الكثير، ممَّن يتخلّق بالترفُّع والشَّمَم، يقتصرون في التكسُّب على أعمالهم، فيصيرون إلى الفقر والخصاصة»[2]. وهذا ما يحصل عامة «للعالِم المُتبحِّر في علمه، والكاتب المُجيد في كتابته، أو الشاعر البليغ في شعره، وكلّ مُحسن في صناعته»[3]، إذ يَتوهَّم في نفسه الكمالَ ويترفّع عن الخضوع والتملُّق.

**جملة القول**: إنَّ وجوه المعاش الإنسانيّ ليست نتيجة لميولٍ فرديّة شخصيَّة، بمقدار ما هي نتيجة للظروف الاجتماعية التي تنشأ فيها. فهي من جملة الظواهر الاجتماعيَّة التي تجري عليها السُّنن والأحكام العامّة، لأنّها تابعة لأحوال العمران. فعلى مقدار عمران البلدان تكون جودة الصنائع وكثرة التجارة، بحيث تتوافر دواعي الترف

---

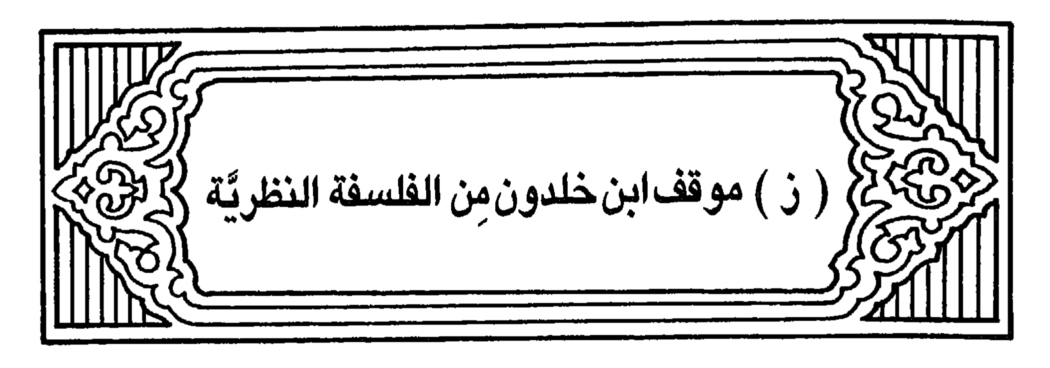
(١) المقدِّمة، ص ٣٩٥.

(٢) المقدِّمة، ص ٣٩١.

(٣) المقدِّمة، ص ٣٩١.

والثروة. وأمّا العمران البدويّ أو القليل فلا حاجة فيه إلاَّ إلى صنائع بسيطة، حتى إذا صار عمراناً حضريّاً، وكثر فيه الترف وطُلِبت فيه الكماليّات، كان منها التأنُّق في الصناعة، فكمُلت بمتمّماتها جميعها، وتزايدت صنائع أخرى معها ممَّا تدعو إليه عوائد الترف وأحواله. **ولذلك لا يمكن أن نجد صناعة مُتْقَنة، ولا علوماً، ولا فلسفة، في الأجيال البدويّة**، بل ذلك كلّه مخصوص بالأجيال الحضريّة وحدها، ويدوم ما دامت الحضارة قائمة.

• • •



## ( ز ) موقف ابن خلدون مِن الفلسفة النظريَّة

لم يكن «ابن خلدون» عالماً اجتماعيّاً ومؤرِّخاً وحسب، بل كان، فضلاً عن ذلك، فيلسوفاً، نظر في العلوم جميعها فأتقنها، وعقد لها في مقدِّمته فصولاً وافية، فشرح أغراضها، وبيّن فوائدها ومضارّها، ونبّه إلى حدودها أو بطلانها. فهو، بعد كلامه على علوم القرآن والتفسير والقراءات وعلوم الحديث والفقه والكلام والتصوُّف، ينتقل إلى العلوم العقليّة كالمنطق والطبيعيّات والإلهيّات والكيمياء، ثمَّ يذكر السحر والطِلّسْمات والتنجيم، وينتهي إلى العلوم النقليّة كالنحو والبلاغة والأدب. ولا شكّ أنّه ضمَّن مقدّمته ملاحظات قيّمة في هذه العلوم كلّها، غير أنّنا نريد الآن أن نقتصر على رأيه في الفلسفة الغيبيّة بخاصّة.

نشأ «ابن خلدون» فقيهاً على المذهب المالكيّ المحافظ، وعُرِف بنزعته الصوفيّة المعتدلة في الشطر الأخير من حياته. فكان طبيعيّاً أن يتّخذ من العلوم الفلسفيّة النظريّة موقفاً سلبيّاً. والحقّ أنَّ هذا الموقف يكاد يكون نسخة عن موقف «الغزالي» كما نعرفه من كتاب «تهافت الفلاسفة».

بدأ «ابن خلدون» الفصل الرابع والعشرين من الباب السادس من المقدِّمة[١] بالتنبيه إلى أهميّته، لأنّ علوم الفلسفة كثيرة في العمران، «ولأنّ ضررها في الدين كثير» أيضاً. وهو يحاول أن يكشف عن المعتقد الحقّ فيها، فيلخّص أوّلاً وجهة نظر الفلاسفة، ثمّ يبيِّن خطأهم في ما ذهبوا إليه.

زعم الفلاسفة «أنَّ الوجود كلَّه، الحسِّيّ منه وما وراء الحسِّيّ، تدرَك أدواتُه وأحوالُه، بأسبابها وعللها، بالأنظار الفكريّة والأقيسة العقليّة، وأنَّ تصحيح العقائد

(١) المقدّمة، ص ٥١٤ ــ ٥١٩.

الإيمانيّة من قِبَل النظر لا من جهة السَّمْع»[1]. وتوصّلاً إلى غرضهم وضعوا قانون المنطق. وهذا القانون زعموا أنّه يساعد على التفكير الصحيح، ويُفيد تمييز الحقّ من الباطل. والمنطق ينظر في المعاني المجرّدة الكليّة، وفي مطابقة بعضها لبعض أو عدم مطابقته، ثمَّ يستنتج من هذه المعاني معانيَ جديدةً، ومن هذه معانيَ أخرى، وهكذا حتى نهاية الوجود.

ويدّعى الفلاسفة، بناءً على منطقهم هذا، أنَّ السعادة الحقيقيّة إنّما تكون بإدراك مراتب الموجودات ونظامِ الوجود بهذا النوع من النظر العقليّ، مع تهذيب النفس بالفضائل. ويقولون إنَّ ذلك ممكن للإنسان ولو لم يَرِدْ فيه شرْعٌ، لأنَّ العقل يميّز الرذائل من الفضائل، ويأمر بعمل هذه وتركِ تلك. وقد كان من أشهر هؤلاء المتفلسفين «أفلاطون» و «أرسطو» عند اليونانيِّين، و «أبو نصر الفارابـيّ» و «أبو عليّ ابن سينا» عند الإسلاميِّين.

رأى «ابن خلدون» أنَّ هذا الذي ذهب إليه الفلاسفة باطل من وجوهه كافّة: فأمّا إسنادُهم الموجوداتِ كلّها إلى «العقل الأوّل»[2]، واكتفاؤهم به في الترقِّي إلى «واجب الوجود»، فهو دليل قصورٍ عن إدراك خلق الله، لأنَّ الخلق أوسع نطاقاً من مداركهم. وأمّا ما زعموه من براهين فإنّه غير وافٍ بالغرض، **لأن المطابقة بين تلك النتائج الذهنيّة، التي تُستخرج بالحدود والأقيسة، وبين ما في الخارج، أمرٌ غيرُ يقينيّ: فتلك «أحكامٌ ذهنيّة كلّيّة عامّة، والموجودات الخارجيّة مشخّصة بموادّها. فلعلَّ في الموادّ ما يمنع مطابقة الكلِّيّ الذهنيّ للخارجيّ الشخصيّ»**[3]. ومعنى ذلك أنْ ليسَ كلّ ممكن في العقل ممكناً في الوجود، وليس كلّ ضروريّ في العقل ضروريّاً في الوجود، أمّا أنْ يدّعي الفلاسفة أنَّ النتائج المنطقيّة مطابقة للعلوم الطبيعيّة، فإنَّ «ابن خلدون» يردُّ هذا الادِّعاء قائلاً إنَّ دليل الصحّة في العلوم الطبيعيّة هو كونُها أموراً معلومة بالمشاهدة لا بالبرهان المنطقيّ. ولذلك فإنَّ البرهان المنطقيّ وحده لا يكفي حتى في الطبيعيّات، فهل يمكن

(١) المقدّمة، ص ٥١٤.

(٢) إشارة إلى نظريّة الفيض التي تجعل الكثرة في الوجود ناتجة عن العقل الأوّل لا عن الله.

(٣) المقدّمة، ص ٥١٦.

أن يكون كافياً في ما يسمُّونه بالعلم الإلهيّ وعلم ما بعد الطبيعة؟! وقد اختصر «ابن خلدون» حُجّته هذه قال: **«ذوات الكائنات الروحيّة مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصّل إليها ولا البرهان عليها، لأننّا لا ندركها حتى نجرّد منها ماهيّات أخرى»**[١].

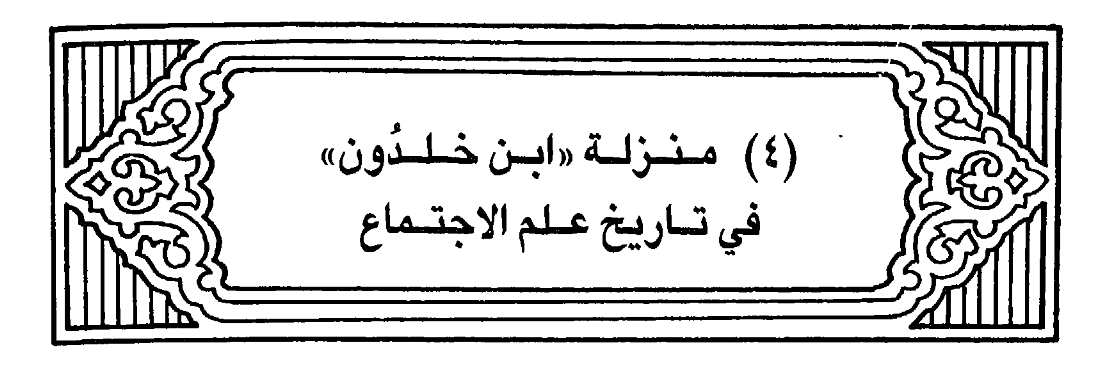
يتبيّن من هذا الانتقاد أنَّ «ابن خلدون» لا ينكر قيمة العلوم المنطقيّة كميزانٍ لتمييز الحقّ من الباطل، ولكنَّه يشترط أن تكون مقدِّمات القياس من الأمور المعلومة لدينا مباشرة حتى نستطيع أن نصل منها إلى نتيجة يقينيّة. أمَّا إذا تفرَّعت الأقيسة عن بعضها فالممكنات فيها تصبح كثيرة، ولا يمكن القطع بالنتيجة إلاَّ إذا كان الاختبار يدلّنا على ذلك. ولعلَّ هذا الكلام الذي أتى به «ابن خلدون» في انتقاد الفلسفة الغيبيّة هو من أعمق ما قيل في هذا الموضوع. ومن اطّلع على الانتقاد الذي وجّهه الفيلسوف الألمانيّ «كنت» لفلسفة «ديكارت» خاصّة، وللفلسفة الغيبيّة عامّة، يدرك مدى عمق «ابن خلدون» في الملاحظات التي أبداها في هذا الفصل. فقبل الفيلسوف الألمانيّ، وبصورة أوضح من التي رسمها «الغزاليّ» في كتاب «التهافت»، أكّد «ابن خلدون» على **أنّ الانتقال من موجود ذهنيّ، أي من فكرة إلى موجود مشخّص، أمرٌ محال، لأنَّ الفكرة لا تؤدِّي إلاَّ إلى الفكرة، والظواهر لا تفترض إلاَّ الظواهر. فإدراكنا مَقصور على ظواهر الأشياء دون جواهرها وذواتها.**

فضلاً عن هذا الانتقاد الموضوعيّ أشار «ابن خلدون» إلى أنَّ النتائج التي وصل إليها الفلاسفة هي نتائج مضلِّلَة ومناقضة للدِّين، فيجب التنبيه عليها واجتناب الخوض في هذه المسائل. وخلص إلى القول: «فليكنْ الناظرُ متحرِّزاً جهده من معاطبها، وليكن نظرُ من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيَّات والاطِّلاع على التفسير والفقه. ولا يُكبَّنَّ أحد عليها وهو خُلْوٌ من علوم الملّة، فقلَّ أن يسلم لذلك من معاطبها»[٢].

• • •

(١) المقدّمة، ص ٥١٦.

(٢) المقدّمة، ص ٥١٩.




لسنا أوّل القائلين في «ابن خلدون»» إنَّه أعظم مفكّر عرفته القرونُ الوسطى في الشرق وفي الغرب. فالمستشرقون، قبل الشرقيِّين، أشاروا إلى منزلته العالميّة وتقدير أبحاثه وتقويمها. والحقّ أنّه لم يُقَدَّرْ لإنسان إلاَّ نادراً جدّاً ما قُدِّر «لابن خلدون»، وهو أن يستنبط علماً جديداً، وأن يسير في هذا العلم الشوط البعيد الذي قطعه هو، خاصّة إذا كان هذا العلم من العلوم الإنسانيّة المعقَّدة مثلَ علم الاجتماع. وإذا اختلفت الآراء في المقدِّمة، فجعلها بعضهم تقتصر على فلسفة التاريخ، وقال آخرون إنَّها كتاب في النقد التاريخيّ، وآخرون أرادوا حَصْرها بفرع من فروع علم الاجتماع، فإنّنا لا نتردّد في الموافقة على ما ذهب إليه العالِمُ الاجتماعيّ المعاصر «لودويك جو ملوفيتش» في بحثٍ له بعنوان: «مفكّر اجتماعيّ عربـيّ في القرن الرابع عشر» حيث قال: **«في الحقيقة إنّ ما كتبه ابن خلدون هو ما نسمّيه نحن اليوم علم الاجتماع»**. ففي المقدِّمة نقد تاريخيّ، وفيها معالم فلسفة في التاريخ تكاد تكون كاملة، وفيها أيضاً من فروع علم الاجتماع جميعُها. ولذلك **«فابن خلدون» يستحقّ، بكلّ تأكيد، لقب مؤسّس علم الاجتماع**.

غير أنَّ هذا المؤسِّس، الذي لم يُعرف له سلفٌ، لم يُعرف له أيضاً خلفٌ! تمنّى في مقدِّمته أن يأتي بعده من يكمل هذا العلم، ولكنَّ نداءَه بقي «صوتاً صارخاً في صحراء»، وبقيت مقدِّمته واحة مجهولة حتى انفجرت من تلك الصحراء ينابيعُ أغنت عن الواحة عند اكتشافها[1]. وقد أسف غيرُ مفكّر معاصر لبقاء المقدِّمة مغمورةً حتى ما بعد تأسيس علم

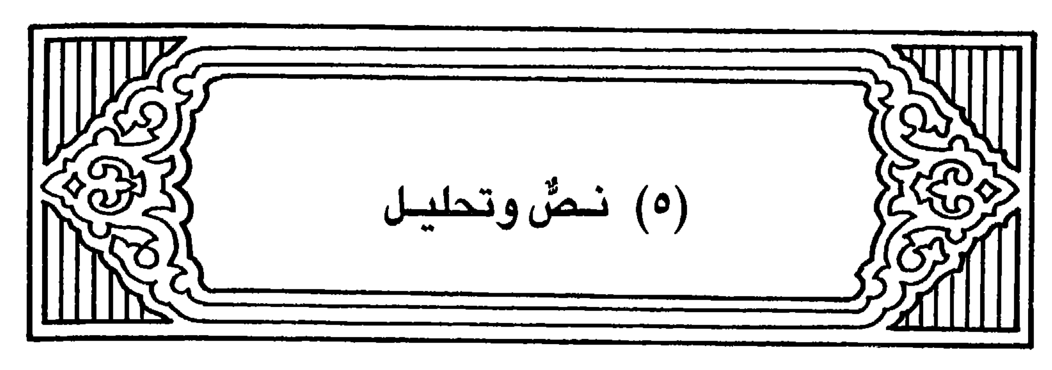
(١) طبع النّص العربـيّ في أوروبا المستشرقُ Quatremère، ونشر ترجمة المقدِّمة إلى الفرنسيّة Le Boran de Slane بين سنة ١٨٥٧ ــ ١٨٦٨. أمّا بعض الإشارات إلى المقدِّمة التي وردت قبل ذلك في المصنّفات الأوروبيّة فلم تكن كافية لإظهار أهميّة «ابن خلدون». راجع: ساطع الحصري، دراسات عن مقدِّمة ابن خلدون، ص ٦٠٩ وما بعدها.

الاجتماع مرّة ثانية في القرن التاسع عشر، حتى قال «شميدت»: «إنّ المفكّرين الذين وضعوا «أُسسَ علم الاجتماع من جديد، لو كانوا قد اطّلعوا على مقدّمة ابن خلدون في حينه فاستعانوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها، والطرائق التي كان قد أوجدها ذلك العبقريُّ العربيّ قبلهم بمدّة طويلة، لاستطاعوا أن يتقدّموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم ممّا تقدّموا به فعلاً»[1]. ولذلك لم نقصد بالكلام على منزلة «ابن خلدون» في تاريخ علم الاجتماع أن نبيّن أثره في هذا العلم الحديث، وهو لم يكن له أثر ظاهر، بل قصدُنا، أن مقارنةً سريعة بين ما أتى به في هذا الفن وما كان موجوداً قبله ثم ما استنبط بعده حتى أواخر القرن التاسع عشر، هي أمر ضروريّ حتى نتبيّن حقيقة المنزلة التي يحتلّها بين فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع.

وإذا قمنا بهذه المقارنة، لم نجد عِلَم اجتماعٍ قبل ابن خلدون، ولا وجدْنا صِنْواً له «حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. مع العلم أنّ النظريّات الاجتماعيّة التي نشأت في تلك الحقبة كثيرة جدّاً ومتباينة كلّ التباين. وقد قضى العلماء شطراً كبيراً من هذا القرن في جدالٍ حول طبيعة الحادثة الاجتماعيّة وكيفيّة دراستها، فانقسموا بين النظريّات الآليّة (Mécanicisme)، والعضويّة (Organicisme)، والبيولوجيّة (Biologisme)، والتطوُّريّة (Transformisme Social)، والنفسيّة الاجتماعيّة (Psychologisme). ولكنَّ العلماء المعاصرين أهملوا بوجه عامّ هذه النظريّات الضيّقة، وصاروا أقرب إلى اعتبارها نظريَّاتٍ جزئيّةً يمكن أن يُتِمَّ بعضُها بعضاً. وربّما كانت النظرة الاجتماعيّة (Sociologisme) في علم الاجتماع، التي تزعّمها «إميل دركهايم» (١٨٥٨ ــ ١٩١٧)، هي التي امتصّت التيّارات الأخرى وغلبت عليها، فعيّنت قيمتها الحقيقيّة، وتطوّرت هي نفسها بفعل هذا الضمّ الجديد. ولسنا نغالي إذا قلنا إنّ مقدّمة «ابن خلدون» احتوت على بذور هامّة لمختلف هذه النظريّات، مع غَلَبة النظرة الاجتماعيّة عليها؛ فيكون «ابن خلدون»، من حيث النهج الذي اتّبعه في دراسة الحادثات الاجتماعيّة، لا من حيث النتائج التي وصل إليها، أقرب إلى علم الاجتماع المعاصر من علماء القرن التاسع عشر أنفسهم.

• • •

(١) عن: ساطع الحصري، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، ص ٢٥٦ ــ ٢٥٧.



# (٥) نصٌّ وتحليل

## النصّ

«إعلمْ أنّ اختلافَ الأجيالِ في أحوالهم إنّما هو باختلاف نِحْلَتهم من المعاش. فإنّ اجتماعَهم إنّما هو للتّعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروريٌّ منه وبسيط، قبل الحاجيّ والكماليّ. فمنهم من يستعمل الفَلْحَ من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيامَ على الحيوان من الغنم والبقر والمَعَزِ والنَّحْل والدُّود لنتاجها واستخراج فَضَلاتها. وهؤلاءِ القائمُون على الفَلْح والحيوان تدْعوهُم الضرورةُ، ولا بدَّ، إلى البدْوِ، لأنّه مُتّسع لما لا يتَّسع له الحواضر، من المزارع والفُدُنِ والمسارح للحيوان وغيرِ ذلك. فكان اختصاصُ هؤلاء بالبدْوِ أمْراً ضرورياً لهم، وكان حينئذٍ اجتماعهم وتعاونُهم في حاجاتهم ومعاشهم وعُمْرانهم، من القوت والكِنّ والدفْءِ، إنَّما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصِّل بُلْغَةَ العيش من غير مزيدٍ عليه، للعجز عمَّا وراء ذلك.

ثمَّ إذا اتّسعت أحوالُ هؤلاءِ المنتحلين للمعاش، وحَصَلَ لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرِّفْه، دعاهُمْ ذلك إلى السكون والدَّعة، وتعاونوا في الزائِد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنُّق فيها، وتَوسِعَةِ البيوت، واختطاط المُدُن والأمصار للتحضُّر. ثمَّ تزيدُ أحوال الرفْه والدَّعة، فتجيءُ عوائِدُ الترفِ البالغةُ مَبالِغَها في التأنُّق في علاج القوت، واستجادة المطابخ، وانتقاءِ الملابس الفاخرة... والانتهاء في الصنائع... إلى غايتها. فيتَّخذون القصورَ والمنازل، ويُجرون فيها المياه، ويُعالون في صرحها، ويبالغون في تنجيدها، ويختلفون في استجادة ما يتّخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فِراش أو آنية أو ماعونٍ. وهؤلاءِ همُ الحضر، ومعناه الحاضرون أهلُ الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائعَ، ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسِبُهم أنمى وأَرْفَهَ من أَهل البدو، لأنَّ أحوالهم زائدة على الضروريّ، ومعاشهم على

نسبة وَجْدِهم. **فقد تبيّن أنَّ أجيال البدو والحضر طبيعيّة لا بدّ منها**».

(المقدّمة، الباب الثاني، الفصل الأوّل، ص ١٢٠)

## التحليل

ضمَّن «ابن خلدون» هذا النصّ بُذورَ نظريّته العامَّة في طورَي العمران، وجعله منطلقاً لِما قاله في قسم كبير من المقدِّمة حول العمران البدويّ والعمران الحضريّ وخصائصهما. وكأنّه حرِص، بعدما تحدّث عن أثر الأحوال الطبيعيّة في أخلاق البشر وميولِهم وصناعاتهم وطرق معاشهم، أن يبيّنَ لنا، بصورة مباشرة، أنَّ الاختلافَ في الأحوال الاجتماعيّة ليس من الأمور التي يمكن أن نعجبَ لها، أو أن نُزيلَها، لأنَّها ليست نتاجَ الإرادة الإنسانيّة، وإنَّما هي نتاج الطبيعة نفسها. ولذلك اختتم هذا الفصل بما كان عنواناً له، وهو «**أنَّ أجيال البدو والحضر طبيعيّة لا بدّ منها**». **إنّها الفكرة الرئيسة**، بل الغرض النهائيّ الذي يَسْعَى إليه، وهو من أهمّ الأغراض التي رمى إليها في المقدِّمة بكاملها. وقد أكَّد «ابن خلدون» في هذا الفصل على **ارتباط الأحوال الاجتماعيّة بالنحلة المعاشيّة، ثمَّ عرّف البداوة والحضارة** وبيَّن أسباب نشوئهما، كما **أشار إلى وجوه المعاش** الخاصّة بكلّ نوع من نوعي العمران، ولَحَظَ أخيراً ما تُولِّده الحياة الحضريّة من **تفاوت بين الطبقات الاجتماعيّة**، بسبب تفاوت الثروة بين الناس في المجتمع الحضريّ الواحد.

وأوّل ما يلفت النظر، اللَّهجةُ القاطعة التي حدَّد بها «ابن خلدون» أسبابَ اختلاف الأحوال الاجتماعيّة إذ قال: «إنَّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نِحْلَتِهم من المعاش». ولا شكَّ أنّ نزعة «ابن خلدون» العلميّة لن تظهر مرّةً في المقدِّمة بأوضح ممّا ظهرت في هذا النّص. **فقد ربط في هذا الكلام، بصورة جليّة، اختلاف الأحوال الاجتماعيّة بأصلها الاقتصاديّ بشكل مباشر**. وكأنّ النحلة من المعاش هي المُنْطَلَق الأساسيّ الذي نفسّر، بالرجوع إليه، أَحوالَ المجتمع بكاملها. وكم من الفرْق بين قول «ابن خلدون» هذا، وقول «الفارابـيّ»، مثلاً، في معرض تفسيره نشوء المجتمعات غير الفاضلة: «والمُدُنُ الجاهلة والضالّة إنّما تحدث إذا كانت الملّة مبنيّة على آراء قديمة فاسدة». فكأنّ «اختلاف الأجيال في أحوالهم» لم يكن، في نظر «المعلّم الثاني»، سوى

نتيجة لاختلاف الآراء، بل كأنّنا نستطيع أن نقضيَ على تنوُّع المجتمعات البشريّة إذا نحن جعلنا «الآراء» واحدة! فكلام «ابن خلدون» ليس كلام فيلسوف نظريّ، يضع المبادىء أوّلاً ثمّ يقول بوجوب تكييف المجتمع وفق هذه المبادىء، **بل هو كلام العالم الاجتماعيّ**، الذي ينظر إلى المجتمع نظرة موضوعيّة، **ويحاول أن يستقرىء الأسباب الطبيعيّة التي أدّت إلى تنوّع الأحوال واختلافها**. وممّا يجب ذكرُه في هذا الموضع أنّ وجوه المعاش التي ينتحلها البشر، والتي تؤدِّي إلى التباين في أحوالهم، ليست، هي نفسها، من الأمور الاختياريّة، ولا هي نتيجة الصدفة والاتِّفاق، بل هي ترتبط ارتباطاً مباشراً بطبيعة الأرض التي يعيش عليها الإنسان، والتي يمكن أن تتّسع لحياة حضريّة كما يمكن أن تتّسع لعمران بدويّ.

غير أنّ **وجوه المعاش لا تؤثِّر في الحياة الاجتماعيّة من غير أن تتأثَّر بها**. فإذا اختصَّت الحياة البدويَّة «بالفلْح» و«القيام على الحيوان»، **واختصَّت الحياة الحضريَّة بالصنائع والتجارة**، فإنّ الصنائع والتجارة نتيجة للحياة الحضريَّة بمقدار ما هي سبب لها. فكلّما ازدادت أحوالُ العمران، ازدادت الصنائعُ تنوُّعاً واستجادةً ورسوخاً، وازدادت التجارة أهميَّة. وكأنّه لا أسبقيَّة زمنيّة للحضارة على الصناعة والتجارة، أو لهاتين النحلتين من المعاش على الحضارة، بل هو التطوُّر الاجتماعيّ، الحاصل بسبب ازدياد الثروة، الذي يولّد في الوقت نفسه تطوُّراً في الصناعات الإنسانيَّة وسائر وجوه المعاش، إذ لا بدّ لكلّ حياة اجتماعيَّة، بدويَّةً كانت أو حضريَّة، من شيء من الصناعة مع حدّ أدنى من التبادل التجاريّ.

وقد أعطى «ابن خلدون» في هذا النصّ تعريفاً واضحاً لنوعي العمران البدويّ والحضريّ.

وأمَّا العمران البدويّ فإنّه يُعَرَّف بنحلة أصحابه من المعاش، كما يُعرَّف بالمستوى الاقتصاديّ الذي يمكن أن يصلوا إليه نظراً إلى نحلتهم المعاشيّة، وهذا كلّه مرتبط بطبيعة الأرض التي يمكن أن يقيموا عليها.

وأمَّا وجه المعاش فإنّه من الزراعة والقيام على تربية الحيوان «من الغَنَم والبقر والمَعَزِ والنحل والدُّود» والإبل. ومثلُ هذا الوجه لا يمكن أن يعطي أكثر من

الضروريَّات. ولذلك قال «ابن خلدون»: «فكان اختصاص هؤلاءِ بالبدْوِ أمراً ضروريّاً لهم، **وكان حينئذٍ اجتماعُهم وتعاونهم في حاجاتهم... هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة... للعجز عمَّا وراءَ ذلك**». ويمكن أن نختصر هذا التعريف بالقول: **إنَّ حياة البداوة هي اقتصار طبيعيّ على الضروريّات من المعاش**. وهذا الاقتصار القسريّ على الضروريَّات يجعل حياة البداوة أسبق بطبيعتها من حياة الحضارة. ولذلك حَتَمَ «ابن خلدون» أن يبدأ التعاون على تحصيل المعاش «بما هو ضروريّ منه وبسيط، قبل الحاجيّ والكماليّ، فتكون الحياة البدويَّة، القائمة على الضروريَّات البسيطة، أسبق من الحياة الحضريّة القائمة على الكماليَّات.

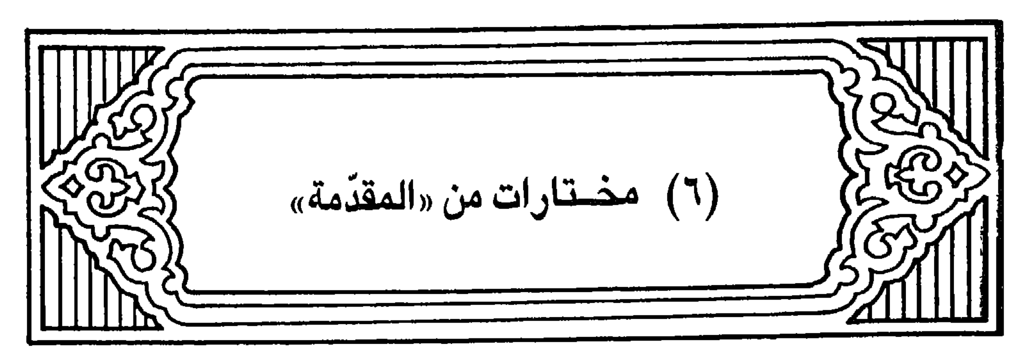
والجدير بالملاحظة أيضاً أنَّ «ابن خلدون» استعمل في هذا النصّ كلمة البدو بمعنيين مُختلفين: الأوَّل للدلالة على نمط الحياة البسيطة، والثاني بمعنى البادية، أي الأرض المتَّسِعة والقليلة الساكن، ولذلك قال: «تدعوهم الضرورة ولا بدَّ إلى البدْوِ لأنّه مُتّسع لِمَا لا تتّسع له الحواضر». فعيّن بذلك مكان إقامة البدو، فضلاً عن تعيين طبيعة الحياة البدويَّة من وجهة النظر الاجتماعيَّة.

ونلاحظ، أخيراً، كيف فسّر «ابن خلدون» **تحوُّل الحياة الاجتماعيّة من طور البداوة إلى طور الحضارة**؛ وذلك «إذا اتّسعت أحوال هؤلاءِ المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرِّفْه». ولهذا السبب لم يكن الفتْح والغَلْب، ولا الانتقالُ من مكانٍ إلى آخر، أمراً ضروريّاً للانتقال من البداوة إلى الحضارة، بل ربّما نشأت الحياة الحضريّة بتطوُّرٍ تدريجيّ في الحياة الاجتماعيّة، من حالٍ إلى حالٍ أُخرى. وكأنّه، إذ خصَّ الحياة الحضريَّة «بالسكون والدَّعة»، خصّ الحياة البدويّة بالظّعْن والرِّحْلة. غير أنَّ الرحلة ليست مطلوبة لذاتها، بل للسعي وراء الرزق، فإذا حصلت الغاية بطلت الوسيلة، و «عاج الإِنسان إلى الراحة والسكون». وهكذا فسّر «ابن خلدون» مظاهر الحياة الحضريّة كلّها من أنواع المآكل والملابس، وفنون البناء، وسائر الصنائع، بالرجوع إلى أصل واحد هو القاعدة الاقتصاديّة. فليس شعبٌ في ذلك بأولى من شعب آخر، وليست الوراثة لتلعب دوراً ما في اختصاص أُمَّةٍ دون أُمّة بنمط من الحياة معيَّن، بل هي المكاسب وأَحوال الثروة التي تشكِّل العاملَ الرئيس، بل العاملَ الأوحد، في التفاوت الحضاريّ

بين الشعوب. وخلاصة القول: إنَّ الحضارة هي حصولٌ على الكماليّات، مع ما يستتبع ذلك من سكون ودَعةٍ واستجادةِ أنواع المآكل والملابس والمساكن والتفنُّنِ فيها، ثمّ يترتّب على هذا كلِّه تعقيدٌ في مناحي الحياة الاجتماعيّة، واختلافٌ في الطباع والسجايا والعوائد والتقاليد والعلاقات الإنسانيّة عامّةً.

ولا يَسَعُنَا، في ختام هذا التحليل إلاَّ أن نلاحظ كيف أنّ «ابن خلدون» لم يُشِرْ في كلامه على البداوة إلى تفاوتٍ في أحوال أهلها، بل أشار إلى هذا التفاوت في أحوال الحضر، لأنّهم «يختلفون في استجادة ما يتّخذونه لمعاشهم من ملبوسٍ أو فِراش أَو آنية» بسبب اختلاف أَحوالهم في الثروة. فكأنّ الحياة البدويّة تتّصف بتشابه أَهلها في أَحوالهم، وأمّا الحياة الحضريّة فتتّصف بتفاوتِ نصيبِ الناس من أسباب الترف، وهذا التفاوت هو أَصلُ الطبقيّة الاجتماعيّة التي تنشأ في الحياة الحضريّة.

• • •



# (٦) مختارات من «المقدّمة»

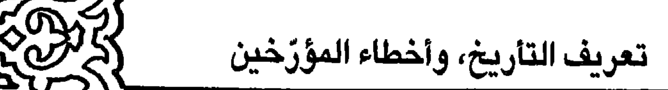
## في فضل علم التاريخ وما يحتاج المؤرّخ

إعلَمْ أنَّ فنّ التأريخ فنٌّ عزيزُ المذهب، جمُّ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يُوقفنا على أحوال الماضينَ من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سِيَرهم والملوكِ في دولهم وسياساتهم، حتى تتمَّ فائدةُ الاقتداءِ في ذلك لِمَن يرومه في أحوال الدين والدنيا. فهو[١] محتاج إلى مآخذ متعدِّدة، ومعارف متنوِّعة، وحُسْنِ نظرٍ وتثبُّت يُفضيان بصاحبهما إلى الحقّ، ويُنكِّبان به عن المزلّات والمغالط. لأنّ الأخبار، إذا اعتُمِد فيها على مجرّد النقل، ولم تُحكَم أصول العادة، وقواعدُ السياسة، وطبيعة العمرانِ والأحوالِ في الاجتماع الإنسانيّ، ولا قِيسَ الغائبُ منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربَّما لم يؤمَن فيها من العثور ومزلّة القدم والحَيدِ عن جادّة الصدق. . .

**فإذا يحتاج صاحب هذا الفنّ** إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلافِ الأمم والبقاع والأعصار في السِّيَر والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، **والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومُماثلةِ ما بينه وبين الغائب** من الوفاق، أو بَوْن ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتّفق منها والمختلف، والقيام على أُصول الدول والمللَ، ومبادىء ظهورها، **وأسباب حدوثها**، ودواعي كونها، وأحوالِ القائمين بها وأخبارهم، **حتى يكونَ** مستوعباً **لأسباب كلِّ حادث**. وحينئذٍ يَعْرِض خبرَ المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، **فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلاَّ زيّفه واستغنى عنه**. (المقدّمة، ص ٩ و ٢٨)

---

(١) الضمير راجع لِفنّ التأريخ.




. . . **حقيقة التأريخ أنّه خبرٌ عن الاجتماع الإنسانيّ الذي هو عمران العالم**، ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحُّش والتأنُّس والعصبيّات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلْك والدول ومراتبها، **وما ينتحلُه البشرُ بأعمالهم ومساعيهم من الكسْبِ والمعاش والعلوم والصنائع**، وسائر ما يحدث من ذلك العمران **بطبيعته من الأحوال**. ولمّا كان الكذب متطرِّقاً للخبر بطبيعته وله أسبابٌ تقتضيه، فمنها:

**التشيّعات للآراء والمذاهب**: فإنَّ النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقَّه من التمحيص والنظر، حتى تتبيّنَ صِدقَه من كذبه. وإذا خامرها تشيُّعٌ لرأيٍ أو نحلة قَبِلَتْ ما يوافقها من الأخبار لأوّل وهلة، **وكان ذلك الميلُ والتشيّع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص**، فتقع في قبول الكذب ونقله.

ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً: **الثقةُ بالناقلين**، وتمحيصُ ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.

**ومنها الذهولُ عن المقاصد**: فكثير من الناقلين لا يعرف القَصْد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنّه وتخمينه، فيقع في الكذب.

**ومنها توهُّمُ الصدق** وهو كثير، إنّما يجيءُ في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين.

**ومنها الجهلُ** بتطبيق **الأحوال على الوقائع** لأجل ما يُداخلها من التلبيس والتصنُّع، فينقلها المُخْبِرُ على ما رآها وهي، بالتصنُّع، على غير الحقّ في نفسه.

**ومنها تقرُّب الناس في الأكثر لأصحاب التجِلّة والمراتب بالثناء والمدح**. . . فالنفوسُ مولعةٌ بحب الثناء، والناس مُتطلِّعون إلى الدنيا وأسبابها من جاهٍ أو ثروة.

ومن الأسباب المقتضية له[1] أيضاً، وهي سابقة على جميع ما تقدّم: **الجهل بطبائع الأحوال في العمران**. فإنَّ كلَّ حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بدّ له من

(١) الضمير راجع للكذب والخطأ.

طبيعة تخصّه في ذاته، وفي ما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال... أعانه ذلك على تمييز الصدق من الكذب. (المقدِّمة، ص ٣٥)

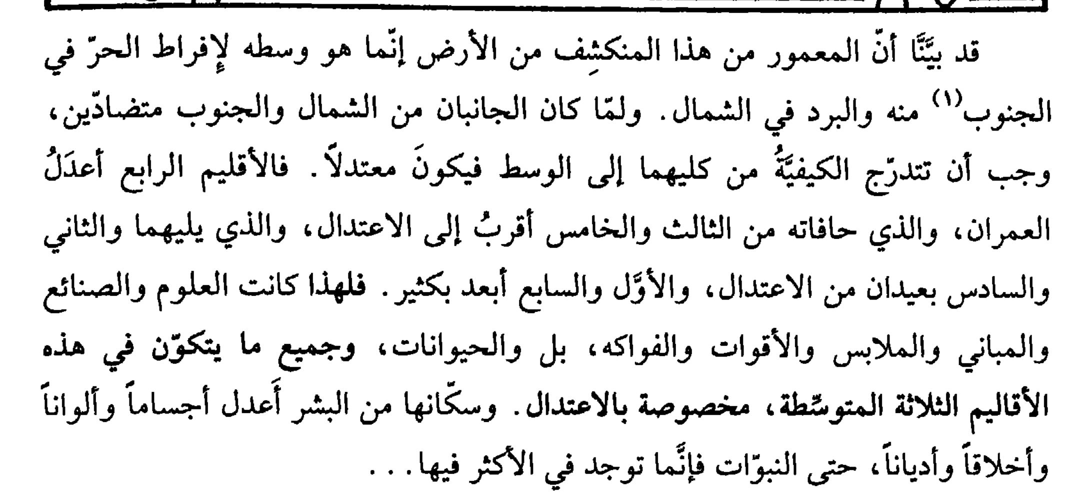
## الحاجة إلى الاجتماع وضرورة وجود الوازع

... الاجتماع الإنسانيّ ضروريّ؛ ويعبّر الحكماءُ عن هذا بقولهم: الإنسان مدنيٌّ بالطبع، أي لا بدَّ له من **الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران**. وبيانه أنَّ الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصحُّ حياتها وبقاؤها إلاَّ بالغذاء... إلاَّ أنَّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء... فلا بدَّ من اجتماع القُدَرِ الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوتُ له ولهم، **فيحصل بالتعاون** قَدَرُ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف.

وكذلك **يحتاجُ كلُّ واحدٍ منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه**، لأنّ الله سبحانه، لمّا ركّب الطباع في الحيوانات كلِّها... جعل حظوظ كثيرٍ من الحيوانات العُجْم من القدرة أكملَ من حظِّ الإنسان... **وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كلِّه الفكرَ واليد**. فاليد مهيّأة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصِّل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المُعَدّة في سائر الحيوانات للدِّفاع... وإذا كان التعاونُ حَصَل له القوت للغذاء، والسلاحُ للمدافعة، وتمّت حكمةُ الله في بقائه وحفظ نوعه...

ثمّ إنَّ هذا الاجتماع، إذا حصل للبشر كما قرَّرْناه، وتَمَّ عمرانُ العالم بهم، **فلا بدَّ من وازعٍ** يَدْفع بعضَهم عن بعض لِمَا في طباعهم الحيوانيَّة من العدوان والظلم... ولا يكون[1] من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازعُ واحداً منهم، **يكون له عليهم الغَلَبَة والسلطان واليدُ القاهرة**، حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان، **وهذا هو معنى المُلْك**. وقد تبيّن لك بهذا أنَّ للإنسان خاصّة طبيعيّة ولا بدَّ لهم منها. (المقدّمة، ص٤١ و ٤٢ و ٤٣)

(١) المقصود: ولا يكون الوازعُ.



## أثر المناخ في أحوال البشر

قد بيّنّا أنّ المعمور من هذا المنكشِف من الأرض إنّما هو وسطه لإفراط الحرّ في الجنوب[1] منه والبرد في الشمال. ولمّا كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادّين، وجب أن تتدرّج الكيفيَّةُ من كليهما إلى الوسط فيكونَ معتدلاً. فالأقليم الرابع أعدَلُ العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقربُ إلى الاعتدال، والذي يليهما والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والأوّل والسابع أبعد بكثير. **فلهذا** كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات، **وجميع ما يتكوّن في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسّطة، مخصوصة بالاعتدال**. وسكّانها من البشر أَعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبوّات فإنَّما توجد في الأكثر فيها. . .

**وأمّا الأقاليم البعيدة من الاعتدال**، مثل الأوَّل والثاني والسادس والسابع، **فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم**: فبناؤهم بالطِّين والقصب، وأقواتُهم من الذُّرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر. . . أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس. وفواكه بلادهم وأَدَمُها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف. . . وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خُلُقِ الحيوانات العُجْم، حتى ليُنْقل عن الكثير من السُّودان[2]، أهلِ الإقليم الأوَّل، أنّهم يسكنون الكهوف والغياض، ويأكلون العشْب، وأنّهم متوحِّشون غيرُ مستأنسين يأكل بعضُهم بعضاً، **وكذا الصقالبة**[3]. **والسبب في ذلك أنّهم**، لبعدهم عن الاعتدال، يَقرُبُ عَرَض أمزجتهم وأخلاقهم من عَرَض الحيوانات العُجْم، ويبعدون عن الإنسانيَّة بمقدار ذلك. (المقدِّمة، ص ٨٢ ــ ٨٣)

## أثر الخصب والقحط في أحوال البشر

إعلمْ أنَّ هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلُّها يوجد فيها الخِصْب، ولا كلُّ سكّانها في

---

(١) يعني بالجنوب الإقليم الأول الذي يقع مباشرة فوق خط الاستواء.

(٢) السودان: السُّود.

(٣) الصقالبة: سكان الأقاليم الشديدة البرد.

رغد من العيش، بل فيها ما يوجد لأهله خِصْب العيش... لِزَكاءِ المنابت، واعتدال الطينة، ووفور العمران، وفيها الأرض الحَرَّة التي لا تُنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة، فسكّانها في شظف من العيش... وتجدُ، مع ذلك، هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار، أحسنَ حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المُنْغمسين في العيش، فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتمُّ وأحسنُ، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أَثقب في المعارف والإدراكات... **والسبب في ذلك** (والله أعلم) أنّ كثرة الأغذية... تولِّد في الجسم فضلاتٍ رديئةً تنشأ عنها... البلادةُ، والغفلة، والانحرافُ عن الاعتدال بالجملة. واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدْب من الغزال والنّعام والْمَهَا والزرافة والحُمُر الوحشيّة والبقر، مع أَمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة، كيف تجد بوناً بعيداً، في صفاءِ أديمها، وحُسْن رونقها وأشكالها، وتناسُب أعضائها، وحدّة مداركها: فالغزال أخو المَعَز، والزَّرافة أخو البعير، والحمار والبقر أخو الحمار والبقر، والبونُ بينهما ما رأيت، وما ذاك إلاَّ لأجل أنّ الخصب في التلول فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديَّة والأخلاط الفاسدة ما ظهر عليها أثرُه. والجوع لحيوان القفر حَسَّنَ في خَلْقها ما شاءَ...

واعْلم أنّ أثر هذا الخصب في البدن وأَحواله يظهر حتى في حالة الدين والعبادة. فتجد المتقشِّفين من أهل البادية أو الحاضرة... أَحسن ديناً و إقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب، بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لِمَا يعمُّها من القساوة والغفلة المتَّصلة بالإكثار من اللُّحْمان والأدم... ويختصُّ وجود العبّاد والزهَّاد لذلك بالمتقشِّفين في غذائهم من أهل البوادي. (المقدّمة، ص ٨٧ ــ ٨٩)

## طور البداوة أسبق من طور الحضارة

... إنّ البدو هُمُ المقتصرون على الضروريّ في أحوالهم، العاجزون عمّا فوقه؛ وإنّ الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم ولا شك أنّ الضروريّ أقدم من الحاجيّ والكماليّ، وسابقٌ عليه. ولأنَّ الضروريّ أصل والكماليّ فرع ناشيءٌ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما، لأنّ أوّل مَطالب الإنسان

الضروريّ، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلاّ إذا كان الضروريّ حاصلاً. فخشونة البداوة قبل رقّة الحضارة. ولهذا نَجد التمدُّن غاية للبدويّ يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترَحه منها، ومتى حصل على الرِّياش الذي يحصل له به أحوالُ الترف وعوائدُه عاج إلى الدَّعة، وأمكن نفسه إلى قياد المدينة. وهكذا شأنُ القبائل المتبدِّية كلِّهم. والحضريُّ لا يتشوّف إلى أحوال البادية إلاّ لضرورة تدعو إليها، أو لتقصر عن أحوال أهل مدينته. وممّا يشهد لنا أنّ البدو أصل للحضر ومتقدّم عليه، أنّا إذا فتّشنا أهل مِصْر من الأمصار، وجدنا أوَّليّة أكثرهم من أهل البدو الذي بناحية ذلك المصر، وعدلوا إلى الدَّعة والترف الذي في الحضر. وذلك يدلُّ على أنَّ أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة، وأنّها أصل لها فتفهَّمْهُ. **ثمّ إنّ كلّ واحد من البدو والحضر متفاوت الأحوال من جنسه**: فرُبَّ حيٍّ أعظم من حيّ، وقبيلةٍ أعظم من قبيلة، ومصرٍ أوسع من مصر، ومدينةٍ أكثرُ عمراناً من مدينة. فقد تبيَّن أنَّ وجود البدو متقدّم على وجود المُدُن والأمصار، وأصل لها. (المقدّمة، ص ١٢٢)

## طبيعة الرباط الاجتماعي: العصبيّة وأنواعها

وذلك أنّ صلة الرَّحِم طبيعيّة في البشر إلاّ في الأقلّ. الغضاضة ومن صلتها[1] النُّعْرَةُ على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضَيْمٌ أو تُصيبهم هلكة. فإنَّ القريب يجد في نفسه غضاضةً من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويودّ لو يَحُول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعيّة في البشر مذ كانوا. فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جدّاً، بحيث حصل به الاتّحادُ والالتحام، كانت الوُصْلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجرّد وضوحها، وإذا بَعُدَ النسب بعض الشيء، فربَّما تُنُوسِيَ بعضُها، ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه، فِراراً من الغضاضة التي يتوهّمها في نفسه مِن ظلم مَنْ هو مَنْسُوب إليه بوجه. **ومن هذا الباب الحلف والولاء**، إذْ نُعْرة كلّ أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لأجل اللُّحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب، أو قريباً منها. . .

(١) من صلتها: ما يتّصل بها أي من نتائجها.

إنَّ النسب إنّما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرةُ والنعرة. وما فوق ذلك مُستغنى عنه. إذ النسبُ أمر وهميّ لا حقيقة له، ونفعه إنّما هو في هذه الوُصْلة والالتحام. فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه؛ وإذا كان إنَّما يُستفاد من الخبر البعيد ضَعُف فيه الوهم وذهبت فائدته، وصار الشغل به مجّاناً ومن أعمال اللّهو المنهيّ عنه. ومن هذا الاعتبار معنى قولهم: النسب علم لا ينفع وجهالة لا تُضرّ. بمعنى أنّ النسب، إذا خرج عن الوضوح وصار من قَبِيل العلوم، ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس، وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبيَّة، فلا منفعة فيه حينئذٍ. (المقدِّمة، ص ١٢٨ ــ ١٢٩)

## حياة البداوة تحفظ النسب والعصبية، وحياة الحضارة تذهب بهما

وذلك لِمَا اختصُّوا[١] به من نَـكَد العيش وشظف الأحوال وسوءِ المَوَاطن؛ حملتهم عليها الضرورةُ التي عيّنت لهم تلك القسمة[٢]. وهي، لمَّا كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها، والإبلُ تدعوهم إلى التوحُّش في القفْر... والقفْرُ مكان الشظف والسَّغَب فصار لهم إلْفاً وعادة، وربيت فيه أجيالُهم حتى تمكّنت خُلْقاً وجِبِلَّة، فلا ينزع إليهم أَحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال. بل لو وَجد واحدٌ منهم السبيلَ إلى الفرار من حاله، وأمكنه ذلك، لما تركه. فيؤمَن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها، ولا تزال بينهم محفوظةً صريحةً. واعتبرْ ذلك في «مُضَرَ» من «قُرَيْش»، و «كنانةَ» و «ثقيف» و «بني أسدٍ» و «هُذَيل» ومَنْ جاورهم من «خُزاعة»، لمَّا كانوا أهل شظف ومواطنَ غيرِ ذات زرعٍ ولا ضرع، وبَعُدوا من أرياف «الشام» و «العراق» ومعادن الأدَم والحبوب، كيف كانت أنسابُهم صريحة محفوظة لم يدخلْها اختلاطٌ ولا عُرف فيها شَوْبٌ. وأمّا «العرب» الذين كانوا في التلول وفي معادن

---

(١) يعني أهل البداوة.

(٢) لاحظ أن البدو أُجبِروا على سكنى القفار ولم يختاروا ذلك ولهذا فهم يتشوّقون إلى الحياة الحضرية دون العكس.

الخصب للمراعي والعيش من «حِمْيَرَ» و «كهلانَ»، مثل «لَخْم» و «جُذام» و «غسَّانَ» و «طيّ»، و «قُضاعَةَ» و«إياد»، فاختلطلت أنسابهم وتداخلت شعوبهم، ففي كلّ واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما تعرف. **وإنّما جاءَهم ذلك من قِبَل العَجَم ومخالطتهم.** وهم لا يَعتبرون المحافظةَ على النسب في بيوتهم وشعوبهم، وإنّما هذا للعرب[1] فقط. قال «عُمَرُ» (رضي الله تعالى عنه): تعلّموا النسب، ولا تكونوا كنَبَطِ السَّوادِ إذ سُئل أحدهم عن أصْلِه قال: من قرية كذا. هذا أيْ ما لَحِق هؤلاء العرب أهل الأريافِ من الازدحام مع الناس على البلد الطيِّب والمراعي الخصيبة، فكثر الاختلاط وتداخلت الأنساب... **ثمّ وقع الاختلاطُ في الحواضر مع العَجَم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة،** وفُقِدت ثمرتها من العصبيّة فاطُّرِحت، ثمَّ تلاشت القبائل ودَثَرت، فدَثَرت العصبيّة بدثورها، وبقي ذلك في البدو كما كان. (المقدمة، ص ١٢٩ ــ ١٣٠)

## غاية العصبيّة، والفرق وبين الرئاسة والملك

قدّمْنا أن العصبيَّة بها تكون الحمايةُ والمدافعة والمطالبة وكلُّ أمرٍ يُجتمع عليه، وقدّمنا أنّ الآدميِّين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون، في كلّ اجتماع، إلى وازع وحاكم يَزَع بعضَهم عن بعض. فلا بدَّ أن يكون متغلِّباً عليهم بتلك العصبيَّة، وإلاَّ لم تتمَّ قدرته على ذلك. **وهذا التغلّب هو المُلْك، وهو أمر زائدٌ على الرئاسة، لأنّ الرئاسة إنّما هي سؤدَد،** وصاحبها متبوعٌ، وليس له عليهم قهر في أحكامه. **وأمَّا المُلْك فهو التغلُّب والحكم بالقهر.**

وصاحب العصبيَّة إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدَد والاتِّباع، ووجد السبيل إلى التغلُّب والقهر، لا يتركه، لأنَّه مطلوب للنفس، ولا يتمُّ اقتدارها عليه إلاَّ، بالعصبيَّة التي يكون بها متبوعاً. **فالتغلُّب المُلْكي غاية للعصبيّة** كما رأيت.

ثمّ إنَّ القبيل الواحد، وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيّات متعدِّدة، فلا بدّ من عصبيّة تكون أقوى من جميعها تَغْلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيَّات فيها وتصير كأنَّها عصبيَّة واحدة كبرى، وإلاَّ وقع الافتراق المُفْضي إلى الاختلاف والتنازع... ثمّ إذا

(١) لاحظ كيف جاءَت كلمة «العرب» في هذا الموضع تخصّ «الأعراب» والبدو دون غيرهم.

حصل التغلُّب بتلك العصبيّة على قومها طَلَبَتْ بطبعها التغلُّب على أهل عصبيّة أخرى بعيدة عنها، فإنّ كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً[1] وأنظاراً ولكلّ واحدة منهما التغلُّب على حَوْزَتِها وقومها، شأنَ القبائل والأمم المفترقة في العالم. وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً وزادت قوّةً في التغلُّب إلى قوّتها، وطلبتْ غايةً من التغلُّب والتحكُّم أعلى من الغاية الأولى وأبعد، وهكذا دائماً **حتى تكافىء بقوّتها قوّة الدولة في هرمها**. فإن لم يكن لها مُمانعٌ من أولياء الدولة أهلِ العصبيّات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار المُلْك أجمعُ لها. وإن انتهت قوّتها، ولم يقارنْ ذلك هرمَ الدولة وإنّما قارن حاجتَها إلى الاستظهار بأهل العصبيّات، انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعنّ من مقاصدها. وذلك مُلْكٌ آخر دون المُلْك المستبدّ... **فقد ظهر أنَّ المُلْكَ هو غاية العصبيّة**، وأنّها، إذا بلغت إلى غايتها، حصل للقبيلة المُلْكُ إمّا بالاستبداد أو بالمظاهرة.

(المقدّمة، ص ١٣٩ ــ ١٤٠)

## في تأثر المغلوب بالغالب

والسبب في ذلك أنّ النفس أبداً تعتقد الكمالَ في مَن غلبها وانقادت إليه، إمّا لنظره بالكمال بما وَقَر عندها من تعظيمه، أو لِما تُغالط به من أنّ انقيادها ليس لغلْب طبيعيّ إنّما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتّصل لها اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبّهت به وذلك هو الاقتداء، أو لِمَا تراه.... من أنّ غَلْب الغالب لها ليس بعصبيّة ولا قوّة بأس، وإنّما هو بما انتحلتْه من العوائد والمذاهب، تغالط أيضاً بذلك عن الغَلْب... **ولذلك ترى المغلوب يتشبّه أبداً بالغالب في مَلْبسه ومَرْكَبِه وسلاحه، بل وفي سائر أحواله**. وانظرْ ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبّهين بهم دائماً، وما ذلك إلاّ لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر إلى كلّ قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زيُّ الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنّهم الغالبون لهم، حتى إنّه، إذا كانت أمّة تجاور أخرى ولها الغلْب عليها، فيسري إليهم من هذا التشبّه والاقتداء حظٌّ كبير، كما هو في «الأندلس» لهذا العهد مع أمم «الجلالقة»؛ فإنّك

(١) أقتالاً: جمع «قِتْل»، وهو الصديق، والنظير، والعدوّ.

تجدهم[1] يتشبَّهون بهم[2] في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت، حتى لقد تستعشرُ من ذلك أنّه من علامات الاستيلاء... وتأمّل في هذا سرَّ قولهم: «العامَّة على دين المَلِك»، فإنَّه من بابه، إذ المَلِك غالب لمن تحت يده، والرعيَّة مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقادَ الأبناء بآبائهم، والمتعلِّمين بمعلِّميهم. (المقدِّمة، ص ١٤٧)

## تـأثـرُ الغالب بالمغلوب
## وانتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة

إعلمْ أنَّ هذه الأطوار طبيعيَّة للدول. فإنَّ الغلْب الذي يكون به المُلْك إنّما هو بالعصبيَّة وبما يتبعها من شدّة البأس وتعوّد الافتراس. ولا يكون ذلك غالباً إلاَّ مع البداوة. فطور الدولة من أوَّلها بداوة. ثمّ إذا حصل المُلْك تبعه الرِّفْه واتِّساع الأحوال. **والحضارة إنّما هي تفنُّن في الترف وإحكام الصنائع المستَعْملة في وجوهه ومذاهبه**، من المطابخ والملابس والمباني والفُرُش والآنية وسائر عوائد المنزل وأحواله. فلكلّ واحد منها صنائعُ في استجادته والتأنُّق فيه تختصّ به، ويتلو بعضها بعضاً، وتتكثر بأختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذّ والتنعُّم بأحوال الترف، وما تتلوَّن به العوائد. **فصار طور الحضارة في المُلْك يتبع طور البداوة ضرورةً**، لضرورة تبعيّة الرِّفْه للمُلْك.

**وأهل الدول يقلّدون في طور الحضارة وأحوالها للدّولة السابقة قبلهم، فأحوالَهم يشاهدون، وعنهم في الغالب يأخذون**. ومثل هذا وقع للعرب لمّا كان الفتح وملكوا «فارس» و«الروم»، واستخدموا بناتِهم وأبناءَهم، ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة. فقد حُكي أنّه قُدِّم لهمُ المرقَّق[3] فكانوا يحسبونه رِقاعاً[4]، وعثروا على الكافور في خزائن «كسرى» فاستعملوه في عجينهم ملْحاً، ومثال ذلك كثير. فلمّا

---

(١) تجدهم: أي الجلالقة.

(٢) بهم: أي بالعرب.

(٣) المرقّق: الرغيف الواسع الرقيق المنبسط.

(٤) الرقاع: جمع «الرُّقعة»، وهي القطعة من الورق أو الجلد أو النسيج.

ستعبدوا أهل الدول قبلهم، واستعملوهم في مهنهم وحاجات منازلهم، واختاروا منهم لمَهَرَة في أمثال ذلك، والقَوَمَةَ عليهم، أفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله والتفنُّن نيه، مع ما حصل لهم من اتّساع العيش والتفنُّن في أحواله، فبلغوا الغاية في ذلك، وتطوَّروا بطور الحضارة، والترف في الأحوال، واستجادة المطاعم والمشارب والملابس والمباني والأسلحة والفُرُش والآنية... وكذلك أحوالهم في أيّام المباهاة والولائم وليالي الأعراس، فأتوا من ذلك وراء الغاية. (المقدّمة، ص ١٧٢)

## عمر الدولة الطبيعيّ

... إنّ الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين سنة... وإنَّما قلنا إنَّ عمر الدولة لا يعدو في لغالب ثلاثة أجيالٍ، لأنّ **الجيل الأوّل لم يزالوا على خُلُق البداوة وخشونتها وتوحّشها من** شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد. **فلا تزال بذلك سَوْرةُ العصبيّة محفوظة فيهم**. فحدُّهم مُرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون. **والجيل الثاني تحوَّل حالهم بالمُلْك والترفّه** من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عزِّ الاستطالة إلى ذُلّ الاستكانة، فتنكسر سَوْرة العصبيّة بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك[1] بما أدركوا الجيلَ الأوَّل، وباشروا أحوالهم، وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومرامِيَهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلّية...

**وأمّا الجيل الثالث فينسَون عهد البداوة والخشونة كأنْ لم تكن**، ويفقدون حلاوة العزّ والعصبيّة بما هم فيه من مَلَكة القهر، ويبلغ فيهم الترفُ غايتَه... فيصيرون عِيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبيّة بالجملة، وينسَون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويُلَبِّسون على الناس في الشارة والزِّيّ وركوب الخيل وحسن الثقافة يموّهون بها... فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا

---

(١) عنى «بذلك»: صفات الجيل الأوّل.

مُدافَعَته. فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع مَنْ يُغني عن «الدولة»[1] بعض الغَناء حتى يتأذَّن الله بانقراضها... ولهذا كان انقراض الحَسَب في الجيل الرابع... فإذا جاءَ أَجَلُهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون. فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيُّد إلى سنّ الوقوف، ثمَّ إلى سنّ الرجوع. (المقدّمة، ص ١٧٠ ــ ١٧١)

## في أسباب انهيار الدول

اعلمْ أنَّ مبنى المُلْك على أساسين لا بدَّ منهما: **فالأوّل الشوكةُ والعصبيّة وهو المعبَّر عنه بالجند، والثاني المالُ الذي هو قوام أولئك الجند**، وإقامةُ ما يحتاج إليه المُلْكُ من الأحوال. **والخلل، إذا طرق الدولة، طرقها في هذين الأساسين**. فلنذكرْ أوّلاً طروق الخلل في الشوكة والعصبيّة، ثمَّ نرجع إلى طروقه في المال والجباية.

واعلمْ أن تمهيد الدولة وتأسيسها، كما قلناه، إنَّما يكون بالعصبيّة، وأنه لا بدّ من عصبيّة كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها، وهي عصبيّة صاحب الدولة الخاصَّة، من عشيرةٍ وقبيلةٍ. فإذا جاءَت الدولةَ طبيعةُ المُلْك من الترف وجدْع أُنوف أهل العصبيّة، كان أوّل ما يجدع أنوف عشيرته وذوي قرباه المُقاسمين له في اسم المَلِك... فيحيط به هادمان، وهما الترف والقهر... وتفسد عصبيّة صاحب الدولة منهم، وهي العصبيّة الكبرى التي كانت تُجْمَعُ بها العصائب وتستتبعها، فتنحلّ عُروتها، وتضعف شكيمتها، وتُستبدَلُ عنها بالبطانة من موالي النعمة وصنائع الإحسان وتتّخذ منهم عصبيّة، إلاَّ أنّها ليست مثل تلك الشدَّة الشكيميَّة، لفقدان الرَّحِم والقرابة منها... ويُحِسّ بذلك أهلُ العصائب الأخرى، فيتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعيّاً، فيهلكهم صاحب الدولة ويتبعهم بالقتل واحداً بعد واحد... فيستولي عليهم الهلاك بالتَّرف والقتل.... فتتجاسر الرَّعايا على بعض الدعوة في الأطراف... وربّما انقسمت الدولة عند ذلك بدولتين أو ثلاث على قدر قوّتها في الأصل... ثمَّ لا يزال أمر الدولة كذلك، وهي تتلاشى في ذاتها، شأنَ الحرارة الغريزيّة في البدن العادم للغذاء، إلى أن تنتهي...

(١) هكذا وردت في المقدّمة. وربّما كان الأصحّ: من يُغني عن العصبيّة.

وأمَّا الخلل الذي يتطرّق من جهة المال، فاعلمْ أنّ الدولة في أوَّلها تكون بدويّة كما مرّ، فيكون خُلْقُ الرفق بالرعايا، والقصدِ في النفقات، والتعفُّف عن الأموال، فتتجافى عن الإمعان في الجباية والتحذلق والكَيَس في جمع الأموال وحِسْبان العمَّال، ولا داعية حينئذٍ إلى الإسراف في النفقة، فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال. ثمَّ يحصل الاستيلاء ويعظم، ويستفحل المُلْك فيدعو إلى الترف، ويكثر الإنفاق بسببه، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم، بل يتعدَّى ذلك إلى أهل المصر، ويدعو ذلك إلى الزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة. ثمّ يعظم الترف، فيكثر الإسراف في النفقات، وينتشر ذلك في الرعيَّة، لأنّ الناس على دين ملوكها وعوائدها. ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس على أثمان البِيَاعات في الأسواق لإدرار الجباية، لِمَا يراه من تَرَف المدينة الشاهد عليهم بالرِّفْه، ولِما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده. ثمّ تزيد عوائد الترف فلا تفي بها المكوس، وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا، فتمتدُّ أيديهم إلى جمع المال من أموال الرعايا من مَكْسٍ أو تجارة أو نَقْدٍ في بعض الأحوال، بشُبْهة أو بغير شُبهة ويكون الجند في ذلك الطور قد تجاسر على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم في العصبيّة، فتتوقّع ذلك منهم، وتداوي بسكينة العطايا وكثرة الإنفاق فيهم، ولا تجد عن ذلك وليجةً[1]. وتكون جباةُ الأموال في الدولة قد عظمت ثروتهم في هذا الطور بكثرة الجباية وكونها بأيديهم، وبما اتَّسع لذلك من جاههم، فيتوجَّه إليهم باحتجان الأموال من الجباية، وتفشو السعاية فيهم بعضهم من بعض للمنافسة والحقد، فتعمّهم النكبات والمُصادرات واحداً واحداً إلى أن تذهب ثروتهم، وتتلاشى أحوالهم، ويُفقد ما كان للدولة من الأبّهة والجمال بهم. وإذا اصطُلِمت[2] نعمتهم تجاوزتهم الدولة إلى أهل الثروة من الرعايا سواهم. ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكةَ وضعفت عن الاستطالة والقهر، فتنصرف سياسة صاحب الدولة حينئذٍ إلى مداراة الأمور ببذل المال، ويراه أرفع من السيف لقلَّة غَنائه، فتعظم حاجته إلى الأموال زيادةً على النفقات وأَرزاق الجند. . .

---

(١) وليجة: خاصَّة الإنسان، أو اللصيق به. أو مَن يتّخذه الإنسان متعَمداً من غير أهله.

(٢) إصطلم الشيء: قلعه من أصله.

ويعظم الهرم بالدولة، ويتجاسر عليها أهل النواحي. والدولة تنحلّ عُراها في كلّ طور من هذه إلى أن تفضي إلى الهلاك... فإن قَصَدها طالب انتزعها من أيدي القائمين بها.

(المقدِّمة، ص ٢٩٤ ــ ٢٩٧)

## في أطوار الدولة الخمسة

إعلمْ أنّ الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجدّدة، ويكتسب القائمون بها في كلٍّ طور خُلقاً من أحوال ذلك الطور، لا يكون مثله في الطور الآخر. لأن الخُلْق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه. وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار:

ــ **الطور الأوّل** طورُ الظفر بالبغية، وغلب المُدافع والمُمانع، والاستيلاء على المُلْك وانتزاعه من أيدي الدولة (السابقة، ويكون صاحب الدولة) في هذا الطور أُسوة قومه في اكتساب المجد، وجباية المال، والمُدافعة عن الحَوزة، والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأنَّ ذلك هو مقتضى العصبيَّة التي وقع بها الغلْب، وهي لم تزل بعد بحالها.

ــ **الطور الثاني** طورُ الاستبداد على قومه، والانفراد دونهم بالمُلْك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور مَعْنِيّاً باصطناع الرجال واتِّخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك، لجدْع أُنوف أهل عصبيَّته وعشيرته المقاسمين له، في نسبة الضاربين في المُلْك بمثل سهمه، فهو يدافعهم عن الأمر، ويصدّهم عن موارده، ويردُّهم على أعقابهم... حتى يُقرَّ الأمرَ في نصابه، ويُفردَ أهل بيته بما يبني من مجده، فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثلَ ما عاناه الأوَّلون في طلب الأمر أو أشدَّ، لأنَّ الأوّلين دافعوا الأجانب فكان ظهراءَهم على مدافعتهم أهلُ العصبيَّة بأجمعهم. وهذا يدافع الأقارب، لا يظاهره على مدافعتهم إلاَّ الأقلُّ من الأباعد، فيركب صعباً من الأمر.

ــ **الطور الثالث** طور الفراغ والدَّعة لتحصيل ثمرات المُلْك ممَّا تنزع طباع البشر إليه، من تحصيل المال، وتخليد الآثار، وبُعْد الصيت، فيستفرغ وُسْعه في الجباية،

وضبط الدخل والخرْج، وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة، والمصانع العظيمة، والأمصار المتَّسعة، والهياكل المرتفعة، وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل، وبثّ المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه، واعتراض جنوده وإدرار أرزاقهم، وإنصافهم في أعطياتهم لكلّ هلالٍ حتى يظهر أثَر ذلك عليهم في ملابسهم وشُكْبهم[1] وشاراتهم يومَ الزينة، فيباهي بهم الدول المسالمة ويُرهِب الدول المحاربة. وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة، لأنَّهم في هذه الأطوار كلّها مستقلُّون بآرائهم، بانون لعزّهم، موضحون الطرق لمن بعدَهم.

ــ **الطور الرابع** طور القنوع والمسالمة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور قانعاً بما بنى أوّلوه، سِلْماً[2] لأنظاره من الملوك وأقتاله، مقلّداً للماضين من سلفه، فيتَّبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طُرُقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أنَّ في الخروج عن تقليدهم فسادَ أمره، وأنَّهم أبصرُ بما بنوا من مجده.

ــ **الطور الخامس** طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور مُتْلِفاً لِمَا جمع أوَّلوه في سبيل الشهوات والملاذّ، والكرم على بطانته وفي مجالسه، واصطناع أخدان السوء وخضراءِ الدِمَن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلُّون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويَذرون منها... حتى يضطغنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته، مضيّعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته، وحَجَبَ عنهم وجه مباشرته وتفقُّده. فيكون مخرّباً لِمَا كان سلفُه يؤسّسون، وهادماً لِمَا كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المُزمِن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه بُرْءٌ، إلى أن تنقرض. (المقدّمة، ص ١٧٥ ــ ١٧٦)

## علاقة الدول بالمدن والأمصار

إنَّ البناء واختطاط المنازل إنّما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترفُ

(١) الشُّكْب: والأصل فيها «الشُّكبان»، وهي ثياب. والشُّكْب: الجزاء، والعطاء.
(٢) سلماً: مُسالِماً.

والدعة كما قدّمناه؛ وذلك متأخّر عن البداوة ومنازعها. وأيضاً فالمدن والأمصار ذات هياكلَ وأجرامٍ عظيمة وبناءٍ كبير، وهي موضوعةٌ للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون. وليست من الأمور الضروريّة للناس التي تعمُّ بها البلوى حتى يكون نزوعهم إليها اضطراراً. بل لا بدّ من إكراههم على ذلك وسوقهم إليه مضطَهَدين بعصا المُلْك، أو مرغَّبين في الثواب والأجْر الذي لا يفي بكثرته إلاَّ المُلْك والدولة. **فلا بدَّ في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والمُلْك.** ثمَّ إن بُنيت المدينة، وكَمُل تشييدها بحسب نظر من شيّدها وبما اقتضته الأحوال السماويّة والأرضيّة فيها، فعُمْر الدولة حينئذ عُمْرٌ لها. فإن كان عمرُ اللدولة قصيراً وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجَع عمرانُها وخَرِبت، وإن كان أمد الدولة طويلاً، ومدّتها منفسحة، فلا تزال المصانع فيها تُشاد، والمنازل الرحيبة تَكْثُر وتتعدَّد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح، إلى أن تتّسع الخطّة، وتبعُد المسافة، وينفسح ذَرْعُ المساحة، كما وقع «ببغداد»، وأمثالها. ذكر «ابن الخطيب» في تاريخه أنّ الحمَّامات بلغ عددها «ببغداد» لعهد «المأمون» خمسةً وستِّين ألفَ حمَّام. وكانت «بغداد» مشتملة على مُدنٍ وأمصار متلاصقة ومتقاربة تجاوز الأربعين، ولم تكن مدينةً وحدَها يجمعها سُورٌ واحد لإفراط العمران. وكذا حال «القيروان» و «قرطبة» و «المهديّة» في الملّة الإسلاميّة، وحال «مِصرَ القاهرة» بعدها فيما بلَغَنا لهذا العهد. وأمَّا بعد انقراض الدولة المشيِّدة للمدينة، فإمَّا أن يكون لضواحي تلك المدنية وما قاربها من الجبال والبسائط باديةٌ تُمدُّها العمرانَ دائماً، فيكونَ ذلك حافظاً لوجودها ويستمرّ عمرها بعد الدولة كما تراه «بفاس» و «بجاية» من «المغرب» و «بعراق العجم» من «المشرق»، الموجود لها العمران من الجبال، لأنّ أهل البداوة، إذا انتهت أحوالهم إلى غايتها من الرِّفْه والكسب، تدعو إلى الدعة والسكون الذي في طبيعة البشر، فينزلون المدن والأمصار ويتأهَّلون. وأمَّا إذا لم يكن لتلك المدينة المؤسَّسَة مادَّةٌ تفيدها العمران بترادف الساكن من بدْوِها، فيكون انقراض الدولة خَرْقاً لسياجها، فيزول حفظها، ويتناقص عمرانها شيئاً فشيئاً، إلى أن يبذعرَّ[1] ساكنها وتخرب كما وقع «بمصر» و «بغداد» و «الكوفة» بالمشرق»، و «القيروان» و «المهديَّة»ز وقلعة

(١) يبذعرّ: يتفرَّق.

«بني حمّاد» «بالمغرب»، وأمثالها، فتفهَّمْه. وربَّما ينزلُ المدينةَ، بعد انقراض مختطّيها الأوَّلين، مَلِكٌ آخرُ ودولةٌ ثانية يتَّخذها قراراً وكرسيّاً يستغني بها عن اختطاط مدينة ينزلها، فتَحْفظ تلك الدولةُ سياجَها، وتتزايد مبانيها ومصانعُها بتزايد أحوال الدولة الثانية وتَرَفِها، وتستجدّ بعمرانها عمراً آخرَ، كما وقع بـ «فاس» و «القاهرة» لهذا العهد.

(المقدّمة، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣)

## الحضارة غاية للعمران ونهاية لعمره

قد بيّنّا لك في ما سلف أنَّ المُلْك والدولة غاية للعصبيّة، وأن الحضارة غاية للبداوة، وأنَّ العمران كلَّه من بداوة وحضارة وملك وسُوقةٍ له عمر محسوس، كما أنَّ للشخص الواحد من أشخاص المكوّنات عمراً محسوساً. وتبيّن في المعقول والمنقول أنَّ الأربعين للإنسان غايةٌ في تزايد قواه ونموّها، وأنّه إذا بلغ سنّ الأربعين وقفت الطبيعة على أثر النشوء والنموّ برهة، ثمَّ تأخذ بعد ذلك في الانحطاط. فلتَعْلَمْ أنَّ الحضارة في العمران أيضاً كذلك، لأنَّه غاية لا مزيد وراءَها. وذلك أنّ الترف والنِّعمة، إذا حصلا لأهل العمران، دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلّق بعوائدها. والحضارة، كما علمت، هي التفنُّن في الترف واستجادةُ أحواله، والكَلَفُ بالصنائع التي تؤنِّق من أصنافه وسائرِ فنونه من الصنائع المهيّئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل والتأنُّق فيها. وإذا بلغ التأنُّق في هذه الأحوال المنزليّة الغايةَ تبعه طاعةُ الشهوات، فتتلوّن النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالُها معها في دينها ولا دنياها. أمّا دينها فلاستحكام صِبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأمّا دنياها فلكثرة الحاجات التي تطالِب بها العوائدُ ويُعجَزُ ويُنكَّب عن الوفاء بها. وبيانه أنَّ المصر بالتفنُّن في الحضارة تعظم نفقات أهله، والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل. وقد كنّا قدّمنا أنَّ المصر الكثير العمران يختصّ بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجاته، ثمّ تَزيدُها المكوس غلاءً، لأنّ الحضارة إنّما تكون عند انتهاء الدولة في استفحالها، وهو زمن وضع المكوس في الدول لكثرة خرجها حينئذٍ كما تقدَّم. والمُكوس تعود إلى البياعات بالغلاء، لأنّ السُّوقةَ والتجّار كلُّهم يحتسبون على سِلَعهم وبضائعهم جميعَ ما يُنفقونه حتى في مؤُنة أنفسهم، فيكون المكْس لذلك داخلاً

في قِيَم المَبيعات وأثمانها، فتعظُم نفقات أهل الحضارة، وتخرج عن القَصْدِ إلى الإسراف، ولا يجدون وليجةً عن ذلك لِما مَلَكَهُم من أثر العوائد وطاعتها، وتذهب مكاسبهم كلّها في النفقات، ويتتابعون في الإملاق[1] والخصاصة[2]، ويغلب عليهم الفقر، ويقلّ المُسْتامون[3] للبضائع، فتكسُد الأسواق، ويفسُد حال المدينة. وداعية ذلك كلِّه إفراط الحضارة والترف، وهذه مُفسِدات في المدينة على العموم وفي الأسواق والعمران.

وأمّا فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص، فمن الكدّ والتعب في حاجات العوائد، والتلوّن بألوان الشرّ في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لونٍ آخرَ من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسْقُ والشرّ والسفسفةُ والتحيُّلُ على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له. فتجدهم أجْرِيَاء على الكذب والمقامرة والغشّ والخلابة والسَّرقة والفجور في الإيمان والرِّبا في البَياعات، ثم تجدهم أبصرَ بطُرق الفسْق ومذاهبه... وتجدهم أيضاً أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه أن ينالهم من القهر وما يتوقّعونه من العقاب على تلك القبائح، حتى يصير ذلك عادةً وخُلُقاً لأكثرهم... فافهمْ ذلك، واعتبر به أنّ غاية العمران هي الحضارة والترف، وأنّه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهَرَم، كالأعمار الطبيعيّة للحيوانات. بل نقول إنَّ الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد، لأنَّ الإنسان إنَّما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضارّه واستقامة خُلُقه للسعي في ذلك، والحضريّ لا يقدر على مباشرته حاجاته، إمّا عجزاً لِمَا حصل له من الدّعة، أو ترفُّعاً لما حصل له من المربى في النعيم والترف. وكلا الأمرين ذميمٌ. وكذا لا يقدر على دفع المضارّ... والحضريّ، بما قد فقد من خُلْق الإنسان بالترف والنعيم في قهر التأديب، فهو بذلك عِيال على الحامية التي تدافع عنه، ثمَّ هو فاسد أيضاً غالباً بما فسدت منه العوائد

(١) الإملاق: الفقر.

(٢) الخصاصة: الفقر.

(٣) المستامون للبضائع: الذين يسألون عنها وعن أثمانها.

وطاعتها، وما تلوّنت به النفس من مكانتها كما قرّرناه، إلاّ في الأقلّ النادر. وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيّته وصار مَسْخاً على الحقيقة... فقد تبيَّن أنَّ الحضارة هي سنّ الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة.

(المقدِّمة، ص ٣٧١ ـ ٣٧٤)

## تبعيّة اللغة للدولة

إعلمْ أنَّ لغات أهل الأمصار إنَّما تكون بلسان الأمّة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطِّين لها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلاميّة كلّها بـ «المشرق» و «المغرب»، لهذا العهد، عربيّةً، وإن كان اللِّسان العربيّ المُضريُّ قد فسدت ملكَتُه وتغيّر إعرابُه. **والسبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلاميّة من الغلْب على الأمم.** والدينُ والمِلَّةُ صورةٌ للوجود وللمُلْك، وكلُّها موادّ له. والصورة مقدَّمة على المادَّة. والدين إنَّما يُستفاد من الشريعة، وهي بلسان العرب لِمَا أنَّ النبيّ ﷺ عربيّ، فوجب هجرُ ما سوى اللسان العربيّ من الألْسُن في جميع ممالكها. واعتبر ذلك في نهي «عُمَرَ»... عن بطانة الأعاجم، وقال إنَّها خِبٌّ، أيْ مكرٌ وخديعة. فلمَّا هجرَ الدينُ اللغاتِ الأعجميَّةَ، وكان لسان القائمين بالدولة الإسلاميّة عربيّاً، هُجِرت كلُّها في جميع ممالكها، لأنَّ الناس تَبَعٌ للسلطان وعلى دينه. فصار استعمال اللسان العربيّ من شعائر الإسلام وطاعة العرب، وهَجَر الأممُ لغاتِهم وألسنَتَهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربيّ لسانَهم حتى رسخ ذلك لغةً في جميع أمصارهم ومُدُنهم، وصارت الألسنة العجميّة دخيلة فيها وغريبةً. ثمَّ فسد اللسان العربيّ بمخالطتها في بعض أحكامه وتغيُّرِ أواخره، وإن كان بقي في الدلالات على أصله وسُمِّي لساناً حضريّاً في جميع أمصار الإسلام. وأيضاً فأكثرُ أهل الأمصار في الملّة لهذا العهد من أعقاب العرب المالكين لها، الهالكين في تَرَفها... واللغات مُتَوارثة، فبقيت لغة الأعقاب على حيال لغة الآباء، وإن فسدت أحكامُها بمخالطة الأعاجم شيئاً فشيئاً...

ولمَّا تملّك العَجَمُ من الدَّيْلم والسّلجوقيّة بعدهم «بالمشرق»، وزناتةُ والبربرُ «بالمغرب»، وصار لهم المُلْك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية، فسد اللسان

العربيّ لذلك، وكاد يذهب لولا ما حَفِظَه من عناية المسلمين بـ «الكتاب» والسُنَّة اللذين بهما حِفْظُ الدين، وصار ذلك مرجّحاً لبقاء اللغة العربيّة والمُضَريَّة من الشعر والكلام إلاَّ قليلاً بالأمصار. فلمّا ملك التَتَرُ والمغول بـ «المشرق»، ولم يكونوا على دين الإسلام، ذهب ذلك المرجِّح، وفسدت اللغة العربيّة على الإطلاق، ولم يبقَ لها رسمٌ في الممالك الإسلاميّة بـ «العراق» و «خراسانَ» وبلاد «فارسَ» وأرض «الهند» و «السِّنْد» و «ما وراءَ النهر» وبلاد الشمال وبلاد الرُّوم، وذهبت أساليب اللغة العربيّة من الشعر والكلام إلاَّ قليلاً يقع تعليمه صناعيّاً بالقوانين المتدارسة من كلام العرب وحِفْظ كلامهم لِمَنْ يَسَّره الله تعالى لذلك، وربّما بقيت اللغة العربيّة المُضَريَّة بـ «مصر» و «الشام»، و «الأندلس» بـ «المغرب»، لبقاءِ الدين طلباً لها، فانحفظت بعض الشيء. وأمّا في ممالك «العراق» وما وراءَه فلم يبقَ لها أثر ولا عين، حتى إنَّ كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجميّ.

(المقدمة، ص ٣٧٩ ــ ٣٨٠)

## حقيقة الرزق والكسب

إعلمْ أنَّ الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويَمُونه... وما حَصَل عليه يدُ هذا امتنع عن الآخر إلاّ بعَوضٍ[1]. فالإنسان، متى اقتدر على نفسه وتجاوز الضعف، سعى في اقتناء المكاسب ليُنفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها... وقد يحصل له ذلك بغير سعي، كالمطر المُصْلح للزراعة وأمثاله. إلاَّ أنّها إنّما تكون مُعينةً، ولا بدّ من سعيه معها كما يأتي، فتكون له تلك المكاسبُ معاشاً إنْ كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشاً ومتموّلاً إن زادت على ذلك. ثمّ إنّ **ذلك الحاصل، أو المقتنى إن عادت منفعته على العبد وحصلت له ثمرتُه من إنفاقه في مصالحه وحاجاته، سُمّي ذلك رزقاً** ... وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه وحاجاته فلا يُسمَّى بالنسبة إلى المالك رزقاً. والمُتملَّك منه حينئذٍ بِسَعْي العبد وقدرته يُسَمَّى كسباً. وهذا مثل التراث، **فإنّه يُسمَّى بالنسبة إلى الهالك كسباً**، ولا يُسمّى رزقاً إذ لم يحصل به منتفع؛

(١) لاحظ كيف يفسّر أصل التبادل التجاريّ بالرجوع إلى سُنَّة الصراع وتنازع البقاء، وهي تؤدّي في النهاية إلى تبادل المنافع.

**وبالنسبة إلى الوارثين، متى انتفعوا به، يُسمّى رزقاً. . . فقد تبيّن أنَّ المفاداتِ والمُكتسبات كلَّها، أو أكثَرها إنّما هي قِيَم الأعمال الإنسانيّة.** (المقدّمة، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢)

## وجـوه المعـاش

إعلم أنْ المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسَّعْيِ في تحصيله. . . ثمّ إنَّ تحصيل الرزق وكسبه، إمَّا أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارَف، ويُسمّى **مَغْرَماً وجباية**؛ وإمّا أن يكون من الحيوان الوحشيّ بافتراسه وأخذه برميه من البرّ أو البحر، ويُسمَّى **اصطياداً**؛ وإمَّا أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم، كاللّبن من الأنعام، والحرير من دوده، والعسل من نحله، أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته، ويُسمَّى هذا كلُّه **فَلْحاً**؛ وإمَّا أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانيّة، إمَّا في موادَّ معيَّنة، وتُسمَّى **الصنائع** ، من كتابة ونجارة وخياطةٍ وحياكةٍ وفروسيَّة وأمثال ذلك، أو في موادَّ غيرِ معيّنة، وهي **جميع الامتهانات والتصرّفات**؛ وإمّا أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض، إمَّا بالتقلّب بها في البلاد، أو احتكارها وارتقاب حَوالة الأسواق فيها، ويُسمَّى هذا تجارةً.

فهذه وجوه المعاش وأصنافُه، وهي معنى ما ذكره المحقِّقون من أهل الأدب والحكمة كـ«الحريريّ» وغيره، فإنَّهم قالوا: المعاش إمارة، **وتجارة**، **وفلاحة**، وصناعة. وأمّا الإمارة فليست بمذهب طبيعيّ للمعاش، فلا حاجة بنا إلى ذكرها، وقد تقدَّم شيء من أحوال الجبايات السلطانيّة وأهلها. . . وأمّا الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعيّة للمعاش. أمَّا الفلاحة فهي متقدّمة عليها كلِّها بالذات، إذ هي بسيطة وطبيعيَّة فطريَّة، لا تحتاج إلى نظرٍ ولا علم، ولهذا تنسب في الخليفة إلى «آدم» أبـي البشر، وأنّه مُعلِّمها والقائم عليها، إشارة إلى أنّها أقدمُ وجوه المعاش وأنسبُها إلى الطبيعة. وأمّا الصنائع فهي ثانيتها ومتأخّرة عنها، لأنّها مُركبة وعلميّة، تُصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالباً إلاَّ في الحضر الذي هو متأخِّر عن البدو وثانٍ عنه. . . وأمّا التجارة، وإن كانت طبيعيّة في الكسب، فالأكثر من مذاهبها إنّما هي

تحيّلات للحصول على ما بين القيمتين في الشِّراءِ والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. (المقدّمة، ص ٣٨٢ ــ ٣٨٣)

## في أبطال الفلسفة

... إنّ قوماً من عقلاءِ النوع الإنسانيّ زعموا أنَّ الوجود كلَّه، الحسِّيَّ منه وما وراء الحسِّيّ، تدرَك أدواتُه وأحوالُه بأسبابها وعِلَلِها بالأنظار الفكريَّة والأقيسة العقليَّة، وأنّ تصحيح العقائد الإيمانيَّة من قِبَل النظر لا من جهة السمْع، فإنّها بعضٌ من مدارك العقل. وهؤلاءِ يُسَمَّون فلاسفةً، جمع فيلسوف، وهو باللِّسان اليونانيّ مُحِبُّ الحكمة. فبحثوا عن ذلك، وشمَّروا له، وحوَّموا على إصابة الغرض منه، ووضعوا قانوناً يهتدي به العقلُ في نَظَره إلى التمييز بين الحقّ والباطل وسمَّوه بالمنطق: ومُحَصَّل ذلك أنَّ النظر الذي يفيد تمييز الحقّ من الباطل إنَّما هو للذهن في المعاني المُنْتَزَعَةِ من الموجودات الشخصيَّة، فيجرَّدُ منها أوَّلاً صورٌ منطبقة على جميع الأشخاص كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين أو شَمْع، وهذه المجرَّدة من المحسوسات تسمّى المعقولات الأوائل. ثمَّ تجرَّد من تلك المعاني الكلّيّة، إذا كانت مشتركةً مع معانٍ أخرى وقد تميَّزت عنها في الذهن، فتجرَّد منها معانٍ أخرى وهي التي اشتركت بها، ثمَّ تجرَّد ثانياً إن شاركها غيرُها، وثالثاً، إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلّية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، ولا يكون منها تجريدٌ بعدَ هذا، وهي الأجناس العالية... فإذا نظر الفكرُ في هذه المعقولات المجرّدة، وطلب تَصَوُّرَ الوجودِ كما هو، فلا بدَّ للذهن من إضافة بعضها إلى بعض، ونفي بعضها عن بعض، بالبرهان العقليّ اليقينيّ، ليحصل تصوُّرُ الوجود تصوّراً صحيحاً مطابقاً، إذا كان ذلك بقانون صحيح كما مرّ...

ثمَّ يزعمون أنَّ السعادة في إدراك الموجودات كلِّها، ما في الحسّ وما وراء الحسّ، بهذا النظر وتلك البراهين. وحاصلُ مداركهم في الوجود على الجملة، وما آلت إليه، وهو الذي فرّعوا عليه قضايا أنظارهم، أنَّهم عثروا أوّلاً على الجسم السفليّ بحكم الشهود والحسّ، ثمّ ترَقّى إدراكُهم قليلاً، فشعروا بوجود النفس من قِبَل الحركة والحسّ

في الحيوانات، ثمّ أحسُّوا من قوى النفس بسلطان العقل ووقف إدراكُهم. فقَضَوا على الجسم العالي السماويّ، بنحوٍ من القضاء على أمر الذات الإنسانيّة، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفسٌ وعقلٌ كما للإنسان. ثمَّ أنْهَوا ذلك نهايةَ عدد الآحاد وهي العشر، تِسْعٌ مفصَّلةٌ ذواتها جُمَلٌ، وواحدٌ أوّلُ مفردٌ، وهو العاشر. ويزعمون أنّ السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء، مع تهذيب النفس وتخلُّقها بالفضائل، وأنّ ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها، واجتنابه للمذموم بفطرته، وأنّ ذلك، إذا حصل للنفس، حصلت لها البهجة واللذّة، وأنّ الجهل بذلك هو الشقاء السرمديّ. وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة...

واعلمْ أنّ هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه: فأمّا إسنادُهم الموجودات كلّها إلى العقل الأوّل، واكتفاؤهم به في الترقّي إلى الواجب، فهو قصور عمّا وراءَ ذلك من رُتَبِ خَلْق الله. فالوجود أوسعُ نطاقاً من ذلك... وكأنّهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط، والغفلةِ عمّا وراءَه، بمثابة الطبيعيّين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصَّةً، المُعْرِضين عن النقل والعقل، المعتقدين أنّه ليس وراءَ الجسم في حكمة الله شيءٌ. وأمّا البراهينُ التي يزعمونها على مدَّعَياتهم في الموجودات، ويَعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرةٌ وغير وافيةٍ بالغرض. أمّا ما كان منها في الموجودات، ويُسَمُّونه العلمَ الطبيعيَّ، فوجه قصوره **أنّ المطابقة بين تلك النتائج الذهنيّة التي تُستَخرج بالحدود والأقيسة، كما في زعمهم، وبين ما في الخارج، غير يقينيّ، لأنّ تلك أحكامٌ ذهنيّة كلِّيّة عامّة، والموجودات الخارجيّة متشخِّصة بموادِّها، ولعلَّ في الموادّ ما يمنع مطابقة الذهنيّ الكليّ للخارجيّ الشخصيّ،** اللَّهُمَّ إلاَّ ما يشهد له الحسّ من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين. فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟ وربّما يكون تصرُّف الذهن أيضاً في المعقولات الأوَل المطابقة للشخصيّات بالصور الخياليّة، لا في المعقولات الثواني التي تجريدُها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذٍ يقينيّاً بمثابة المحسوسات، إذ المعقولات الأوَل أكمل إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها...

وأمّا ما كان منها في الموجودات التي وراءَ الحسّ، وهي الروحانيّات، ويُسَمُّونه

**العلمَ الإلهيّ، وعلمَ ما بعد الطبيعة، فإنّ ذواتها مجهولةٌ رأساً، ولا يمكن التوصُّل إليها ولا البرهان عليها،** لأنَّ تجريد المعقولات من الموجودات الخارجيّة الشخصيّة إنّما هو ممكن، في ما هو مدرَك لنا، **ونحن لا ندرك الذواتِ الروحانِيّةَ حتى نجرِّد منها ماهيَّاتٍ أخرى، بحجاب الحسّ بيننا وبينها، فلا يتأتّى لنا برهان عليها...**

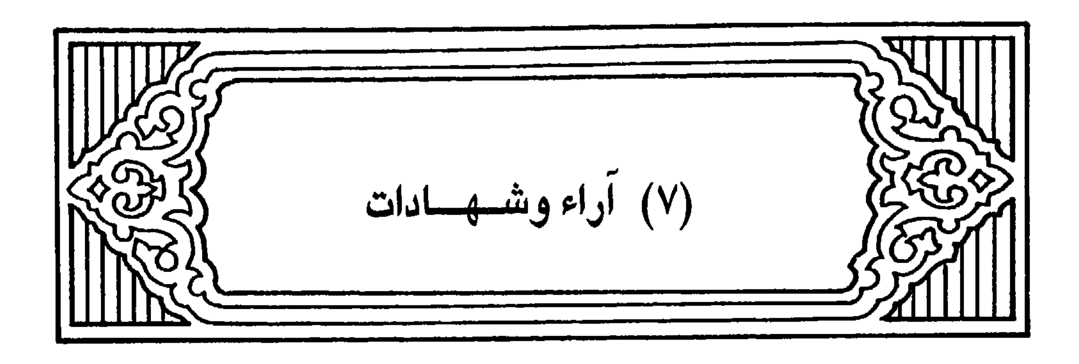
وأمّا قولهم إنَّ السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين، فقولٌ مزيّفٌ مردود... فالنفس الروحانيّة، إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة، حصل لها ابتهاج ولذّة لا يعبَّر عنهما، **وهذا الإدراك لا يحصل بنظرٍ ولا علمٍ، وإنّما يحصل بكشف حجاب الحسّ،** ونسيان المدارك الجسمانيّة بالجملة. والمتصوِّفة كثيراً ما يُعنَون بحصول هذا الإدراك للنفس وبحصول هذه البهجة، فيحاولون بالرِّياضة إماتَةَ القوى الجسمانيّة ومداركَها...

وأمّا قولهم إنَّ البراهين والأدلّة العقليّة مُحَصِّلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيتَه، **إذ البراهين والأدلّة من جملة المدارك الجسمانيّة، لأنّها بالقوى الدماغيّة من الخيال والفكر والذكر...**

فهذا العلم، كما رأيته، غيرُ وافٍ بمقاصدهم التي حوّموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له، في ما علمنا، إلاّ ثمرةٌ واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلّة والحجج لتحصيل مَلَكة الجودة والصواب في البراهين، وذلك أنَّ نظْم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقيّة... لأنّها، وإن كانت غير وافية بمقصودهم، فهي أصحُّ ما علمناه من قوانين الأنظار.

**(المقدّمة، ص ٥١٤ ــ ٥١٩)**

• • •



# (٧) آراء وشهادات

● «إن اهتمام ابن خلدون الدائب بالبحث عن تاريخ الاكتشافات الإنسانيّة وأسبابها وتطوّراتها، على أنواعها وفنونها، يرتّب هذا الكاتب العربيّ من القرن الرابع عشر في مصافّ أفضل علماء أوروبا الحديثة».

(كرادي فو، نقله صبحي المحمصاني في: Les Idées Economiques d'Ibn -Khaldoun)

● «يجوز اعتبار ابن خلدون مفكّراً عصريّاً بالحقيقة... فقد درس الحوادث الاجتماعيّة بعقل هادىء رزين، وأبدى في هذا الموضوع آراء عميقة جدّاً ليس قبل أوغست كونت فحسب، بل قبل فيكو أيضاً... وفي الحقيقة، إنّ ما كتبه ابن خلدون هو ما نسمّيه نحن اليوم علمَ الاجتماع».

(لودويك غو مبلو فيتش، مفكّر اجتماعيّ عربيّ في القرن الرابع عشر)

● «إنّي أعتقد أنّ ابن خلدون وضع أسس علم الاجتماع، وارتفع ببناء ذلك العلم ارتفاعاً يستحقّ الإعجاب. إلاّ أنّ ذلك البناء نُكِبَ بالإهمال والنسيان، واندثر تحت رمال الزمان.

وعلم الاجتماع تأسّس مرّة أخرى في أوروبة، على أسس جديدة تماماً مماثلة للأسس التي كان وضعها ابن خلدون، ولكنّها مستقلّة عنها استقلالاً كليّاً».

(ساطع الحصريّ، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون)

● «إنّ ابن خلدون، في المقدّمة التي كتبها لتاريخه العامّ، قد أدرك وأنشأ فلسفة للتاريخ، هي بلا شكّ أعظم عمل من نوعه خلقه أيّ عقل بشريّ في أيّ زمان ومكان».

(توينبي)

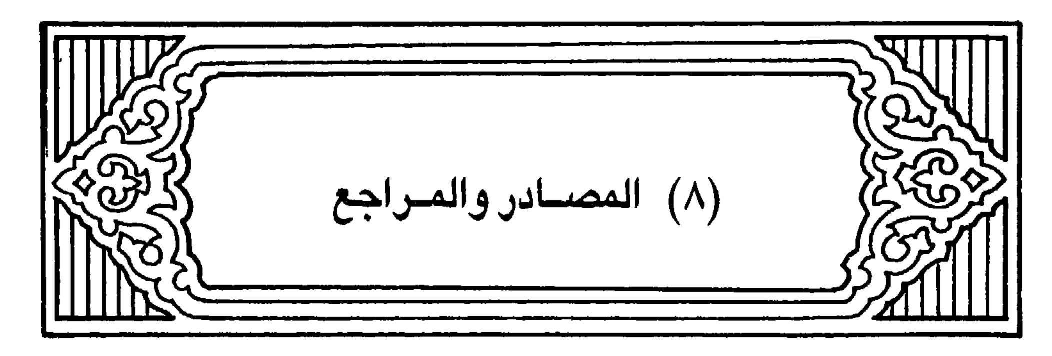
«إنّ مقدّمة ابن خلدون تتعدّى حدود الأدب العربيّ لتتبوّأ مكاناً بين أروع الآثار

الأدبيّة الخالدة على كلّ العصور. فإنَّ عمق التفكير، وقوَّة الحجّة، وسَعة الاطّلاع، ورهافة حسّ الانتقاد. . . التي تتجلّى في ما كتبه هذا المؤلّف في القرن الرابع عشر، لهي ممّا يحيّر العقول ويثير الإعجاب». (هنري ماسّه، المجلة الإفريقيّة لعام ١٩٣٩)

● «إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ فحسب، وجدنا من يتفوّق عليه حتى بين الكتّاب العرب أنفسهم. وأمّا كواضعِ نظريّات في التاريخ فإنه منقطع النظير في كلّ زمان ومكان حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من ثلاث مئة عام. فليس أفلاطون ولا أرسطو، ولا القدّيس أوغسطين، بأنداد له، وأمّا غيرهم فلا يستحقّون حتى الذكر بجانبه. . . ولو دَرَس ابن خلدون العالَم اليونانيّ واللاتينيّ والمسيحيّ بعين الاستقلال الفكريّ ونفوذ النظر الذي أثبته في دراسة العالَم الإسلاميّ، لجاءت رسالته من أعظم وأثمن الرسائل في الأدب العالميّ. . . وعلى كلّ حال، فإنَّ الكتاب الذي خلّفه لنا قد بلغ من العظمة والأهميّة درجة تخوّل اسمه وشهرته حقّ الخلود مدى الأجيال».

(روبير فلنت، تاريخ فلسفة التاريخ)

● ● ●



# (٨) المصادر والمراجع


١ ــ ابن خلدون، المقدّمة، طبعة مصطفى محمد بمصر.

٢ ــ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، القاهرة، ١٩٥١.

٣ ــ ساطع الحصري، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧.

٤ ــ محمد عبد الله عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكريّ، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٥.

٥ ــ أحمد محمد الحوفي، مع ابن خلدون، القاهرة، ١٩٥٢.

٦ ــ طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة عنان، القاهرة، ١٩٥٢.

٧ ــ جمعيّة نبراس الفكر، فلاسفة الإسلام في المغرب العربيّ، تطوان، الطبعة الأولى، ١٩٦١.

٨ ــ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبي ريده، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤.

9 — Sobhi Mahmassani, Les Idées Economiques d'Ibn -Khaldoun, Lyon, 1932.

10 — Abd -El -Aziz Ezzat, Ibn -Khaldoun et sa Science Sociale, Le Caire, 1947

11 — Georges Davy, Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, P. U. F, 2e éd, 1950.

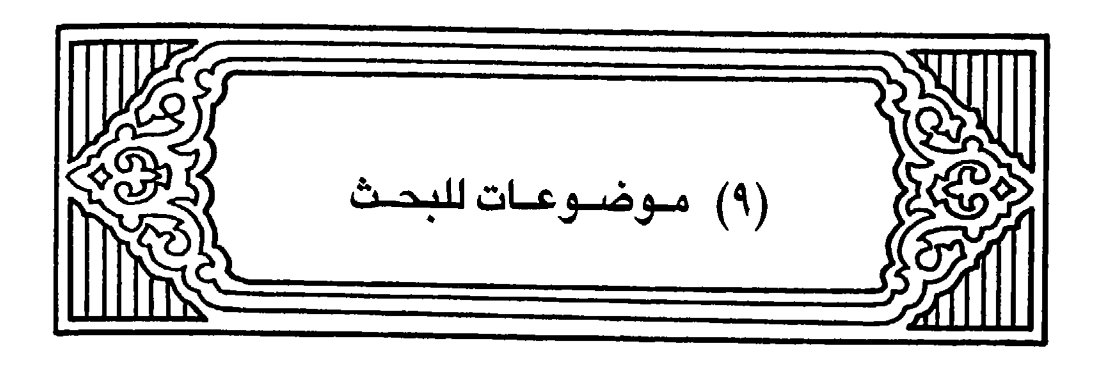
12 — André Cresson, Auguste Comste, P. U. F, 1947.

13 — Durkheim, Règles de La Méthode Sociologique, P. U. F, 1947.

14 — A. Guvillier, Manuel de Sociologie, 2. T., P. U. F., 1954.

15 — E. Bréhier, Histoire de la Philosophie, P U.F., T. I., fas. 1e, 1951.


● ● ●



# (٩) موضوعات للبحث

● قال ابن خلدون:

«اعلم أن فنّ التأريخ فنّ عزيز المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سِيَرهم، والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا. فهو محتاج إلى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوّعه وحسن نظر وتثبّت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبّان به عن المزلّات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة الأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربّما لم يؤمن فيها من العثور والحيد عن جادّة الصدق. وكثيراً ما وقع للمؤرخين من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرّد النقل».

( أ ) بيّن المعاني الواردة في هذا النصّ. (٦ علامات)

(ب) يذكر ابن خلدون وقوع المؤرخين في مغالط كثيرة. ما أبرز هذه المغالط في نظره وما الأسباب التي تقود إليها؟ (١٠ علامات)

(ج) يربط ابن خلدون التأريخ بعلم العمران. ما سبب ذلك عنده وما رأيك فيه؟ (٤ علامات)

* * *

● قال ابن خلدون:

«حقيقة التأريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات

للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال».

( أ ) اشرح هذا النص مبيّناً من خلاله مفهوم ابن خلدون للتأريخ.

(خمس علامات)

(ب) ما كان موقفه من مغالط المؤرخين ومن الأسباب التي تدفع إليها.

(عشر علامات)

( د ) وما كان موقفه من العقل والفلسفة. (خمس علامات)

* * *

● **قال ابن خلدون:**

«إن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه. وإن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض. فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلاَّ لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هو سؤدد وصاحبها متبوع وليس له على تابعيه قهر في أحكامه. وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر».

( أ ) اشرح هذا النصّ وبيّن مفهوم ابن خلدون للعصبية. (خمس علامات)

(ب) وضّح دور العصبية في العمران البدوي. (خمس علامات)

( ج) ما أثر العصبية في نشوء الدول واتساعها وانقراضها؟ (سبع علامات)

( د ) هل يمكن، في رأيك، تطبيق هذه النظرية على المجتمعات الحديثة؟ (ثلاث علامات)

* * *

● **يذهب ابن خلدون إلى أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. وقد قسم العمران طورين مختلفين: طوراً بدوياً وطوراً حضرياً.**

( أ ) ما الفرق الأساسي عنده بين البداوة والحضارة؟ (أربع علامات)

(ب) ما خصائص البداوة وخصائص الحضارة؟ (أربع علامات)

(ج) ما أثر العصبية في كل طور من طوري العمران؟ (سبع علامات)

(د) ما أسباب الانتقال من البداوة إلى الحضارة وكيف يتم ذلك الانتقال؟ (خمس علامات)

* * *

● قال ابن خلدون:

«العصبيّة هي النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه: نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا: . . . وإن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يُجتمع عليه. وإن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض. فلا بدّ أن يكون متغلّباً عليهم بتلك العصبية وإلاّ لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما الملك فهو التغلّب والحكم بالقهر.

. . . ثم إذا حصل التغلّب بتلك العصبية طلبت بطبعها التغلّب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها، فإن غلبتها التحمت بها وزادت قوة إلى قوتها. وهكذا دائماً حتى تكافىء بقوّتها قوّة الدولة في هرمها».

(أ) بيّن المعاني الواردة في هذا النّص. (٦ علامات)

(ب) كيف تنشأ الدولة في رأي ابن خلدون وما الأطوار التي تمرّ بها؟ (٦ علامات)

(ج) هل يكون هرم الدولة وانهيارها في نظره أمراً محتوماً؟ ولماذا؟ (٤ علامات)

(د) للعصبية عنده دور أساسي في طوري البداوة والحضارة. ما رأيك في نظريته هذه؟ (٤ علامات)

● ● ●

# الـفهـرس

الموضوع | الصفحة


منهج تاريخ الفلسفة العربية ........................................ ٤
تمهيد: تاريخ الفلسفة وموقع الفلسفة العربية ........................ ٧

## القسم الأول
## الأصول اليونانيّة

الفصل الأول: الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط ........................ ١٤
أوّلاً ــ المدرسة الطبيعيّة ........................................ ١٤
ثانياً ــ المدرسة الفيثاغوريّة الروحيّة ............................ ١٦
ثالثاً ــ هيرقليطس وفلسفة الحركة والتغيّر ........................ ١٦
رابعاً ــ فلسفة العقل والوجود الثابت: «پرمنيدس» .................. ١٨
الفصل الثاني: عصر سقراط ........................................ ١٩
أوّلاً ــ السفسطائيون ............................................ ١٩
ثانياً ــ سقراط (٤٦٩ ــ ٣٩٩) .................................... ٢١
ثالثاً ــ أفلاطون (٤٢٧ ــ ٣٤٧) ................................... ٢٣
(١) حياته ومصنّفاته ............................................ ٢٤
(٢) فلسفته النظريّة ............................................ ٢٦
(أ) المعرفة ................................................... ٢٦
(ب) عالم المثل ............................................... ٢٨
(ج) النفس .................................................... ٢٩
(٣) فلسفته العمليّة ............................................ ٣١

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|


(أ) الأخلاق ........................................ ٣١

(ب) السياسة ........................................ ٣٢

رابعاً ــ أرسطوطاليس (٣٨٤ ــ ٣٢٢) ........................................ ٣٧

(١) مقدّمة إيضاحيّة في طابع فلسفة «أرسطو» ........................................ ٣٨

(٢) حياته وآثاره ........................................ ٣٩

(٣) المنطق الأرسطيّ ........................................ ٤١

(٤) الفلسفة الأولى: ........................................ ٤٥

(أ) نظريّة المعرفة ........................................ ٤٥

(ب) نقد «أرسطو» لفلسفة أفلاطون ........................................ ٤٦

(ج) الجوهر الأرسطيّ ........................................ ٤٦

(د) المادّة والصورة، القوة والفعل ........................................ ٤٧

(٥) الطبيعيّات ........................................ ٤٩

(٦) الإلٰهيّات ........................................ ٥١

(٧) النفس الإنسانيّة ........................................ ٥٣

(٨) الأخلاق ........................................ ٥٥

(٩) السياسة ........................................ ٥٦

الفصل الثالث: الفلسفة اليونانية بعد «أفلاطون» «وأرسطو» ........................................ ٥٧

(١) طابعها العامّ ........................................ ٥٨

(٢) تفاعل الثقافات في القرون الأولى للميلاد ........................................ ٥٩

(٣) الأفلاطونية المحدثة: «أفلوطين»: ........................................ ٦٢

(أ) عصره ........................................ ٦٢

(ب) حياته ........................................ ٦٣

(ج) فلسفته: ........................................ ٦٣

١ ــ الجدل الصاعد ........................................ ٦٣

٢ ــ الجدل الهابط ........................................ ٦٣

٣ ــ هدف النفس الإنسانيّة ........................................ ٦٤

## القسم الثاني

## الأصول العربيّة والإسلاميّة

(١) شبه الجزيرة العربيَّة قبيل ظهور الإسلام ........................ ٧٠
(٢) الدعوة الإسلاميَّة وأركانها ........................ ٧٣
(٣) الخطوط الرئيسيّة للإسلام من وجهة النظر الفلسفيَّة ........................ ٧٤
(٤) المدارس الفقهيَّة ........................ ٧٦
(٥) الفرق الكلاميَّة الأولى: ........................ ٧٩
( أ ) تعريف الكلام ........................ ٧٩
(ب) أسباب نشاة علم الكلام ........................ ٧٩
( ج) مراحل علم الكلام ........................ ٨٠
(٦) أهمّ القضايا التي دار البحث حولها ........................ ٨٢

## القسم الثالث

## التفاعل الفكريّ بين العرب والأعاجم:

## حركة الترجمة والنقل إلى العربيّة

(١) تذكير ببعض التواريخ الهامّة: ........................ ٨٦
( أ ) نسب الرسول ........................ ٨٦
(ب) بعض التواريخ ........................ ٨٦
(٢) مقدّمة في ظاهرة الترجمة والنقل ........................ ٨٧
(٣) أسباب ازدهار الترجمة في العصر العباسيّ: ........................ ٨٩
( أ ) المحور الاجتماعي ........................ ٨٩
(ب) المحور الديني ........................ ٩٢
( ج) المحور السياسي ........................ ٩٣
( د ) المحور الشخصي والنفسي ........................ ٩٥
(٤) أبرز نتائج الترجمة إلى العربيّة: ........................ ٩٧
( أ ) في اللغة ........................ ٩٧
(ب) في المؤلفات ........................ ٩٨

( ج) في الفكر الديني ........................................ ٩٩
( د ) في العلوم ........................................ ١٠٠
(هـ) في الفلسفة ........................................ ١٠١
( و ) في الجوانب السلبية للترجمة ........................................ ١٠٢
(٥) أشهر النَّقَلة: ........................................ ١٠٤
( أ ) حنين بن إسحق ........................................ ١٠٤
(ب) ثابت بن قرة ........................................ ١٠٥
( ج) قسطا بن لوقا ........................................ ١٠٥
( د ) يحيى بن عديّ ........................................ ١٠٥
(٦) أهمّ الكتب المنقولة عن أفلاطون وأرسطو ........................................ ١٠٦
(٧) موضوعات للبحث ........................................ ١٠٩

## القسم الرابع

## الفلسفة العربية في المشرق

الفصل الأوّل: الفارابـي ........................................ ١١٢
(١) تمهيد ........................................ ١١٣
(٢) أضواء على حياته ........................................ ١١٦
(٣) آثاره ........................................ ١١٩
(٤) فلسفته النظريَّة: ........................................ ١٢١
( أ ) الإلٰهيّات ........................................ ١٢١
(ب) الفيض ........................................ ١٢٤
( ج) الكائنات الطبيعيّة ومراتبها ........................................ ١٢٨
( د ) النفس الإنسانيّة ........................................ ١٣٠
(٥) فلسفته العمليّة: السياسة: ........................................ ١٤٣
( أ ) السياسة في المدينة الفاضلة ........................................ ١٤٣
(ب) المدن المضادّة للمدينة الفاضلة ........................................ ١٥٨
( ج) بمن تأثّر الفارابـي وما قيمة آرائه السياسيّة؟ ........................................ ١٦٥

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |


( د ) نص وتحليل ........ ١٦٩
(هـ) مختارات من كتاب «آراء أهل المدينة» ........ ١٧٢
( و ) آراء وشهادات ........ ١٨٣
( ز ) مراجع ومصادر ........ ١٨٥
( ح) موضوعات للبحث ........ ١٨٧
الفصل الثاني: ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م) ........ ١١٢
(١) تعريف ........ ١٩٢
(٢) عصره وبيئته ........ ١٩٣
(٣) أضواء على حياته ........ ١٩٤
(٤) آثاره ........ ١٩٥
(٥) فلسفته: ........ ١٩٦
( أ ) العِلم الكلّي أو العلم الإلهيّ ........ ١٩٦
(ب) الفلسفة الكونيّة: العالم وعلاقته بالله ........ ٢٠٠
( ج) أهم المبادىء الطبيعية ........ ٢٠٦
( د ) النفس البشرية ........ ٢٠٩
(هـ) المعرفة ........ ٢١٤
(٦) أثر «ابن سينا» في الغرب اللاتيني ........ ٢٣٦
(٧) نص وتحليل ........ ٢٣٩
(٨) مختارات من نتاجه ........ ٢٤٣
(٩) آراء وشهادات ........ ٢٥٤
(١٠) المصادر والمراجع ........ ٢٥٥
(١١) موضوعات للبحث ........ ٢٥٦
الفصل الثالث: أبو العلاء المعرّي (٣٦٩ ـ ٤٥٠ هـ/ ٩٧٩ ـ ١٠٥٨م) ........ ٢٥٩
(١) حياته وعلومه ........ ٢٦٠
(٢) التشاؤم: ........ ٢٦١
( أ ) البواعث العامة ........ ٢٦١

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|


(ب) البواعث الخاصة ........ ٢٦٣
(٣) فلسفة التشاؤم في اللزوميات: ........ ٢٦٦
( أ ) التشاؤم من الطباع الإنسانية ........ ٢٦٩
(ب) التشاؤم من رجال الدين ورجال السياسة ........ ٢٧٢
( ج) التشاؤم من الحياة ومن المرأة والزواج ........ ٢٧٥
( د ) التشاؤم من القضاء والقدر ........ ٢٧٧
(هـ) قيمة آراء المعري التشاؤمية ........ ٢٧٧
(٤) العقل والدين: ........ ٢٧٩
( أ ) موقفه من العقل في الشك والإثبات ........ ٢٧٩
(ب) العقل ووجود الله ........ ٢٨٢
( ج) العقل والدِّين ........ ٢٨٤
( د ) العقل والمصير ........ ٢٨٨
(هـ) قيمة آراء المعري في العقل والدين ........ ٢٨٩
(٥) موضوعات للبحث ........ ٢٩١
الفصل الرابع: الغزاليّ ........ ٢٩٣
(١) حياته ومحيطه ........ ٢٩٤
(٢) آثاره ........ ٢٩٩
(٣) فلسفته: ........ ٣٠١
( أ ) الشك والبحث عن اليقين في كتاب «المنقذ من الضلال» ........ ٣٠١
(ب) الغزالي وأهم مقومات التصوف ........ ٣٢٣
( ج) «الغزالي» هادم الفلسفة في كتاب «تهافت الفلاسفة» ........ ٣٣١
( د ) «الغزالي» وعلم الكلام ........ ٣٤١
(٤) نص وتحليل ........ ٣٥٠
(٥) مختارات من نتاجه: ........ ٣٥٤
( أ ) من كتاب «المنقذ من الضلال» ........ ٣٥٤
(ب) من كتاب «تهافت الفلاسفة» ........ ٣٦٠

( ج) من كتاب «معارج القُدس» ........ ٣٦٧

( د ) من كتاب «روضة الطالبين» ........ ٣٦٨

(هـ) من كتاب «ميزان العمل» ........ ٣٧٠

(٦) آراء وشهادات ........ ٣٧٥

(٧) المصادر والمراجع ........ ٣٧٧

(٨) موضوعات للبحث ........ ٣٧٩


## القسم الخامس

## الفلسفة العربية في المغرب


الفصل الأول: ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ = ١١٢٦ ـ ١١٩٨م) ........ ٣٨٥

(١) تمهيد ........ ٣٨٦

(٢) سيرته ومؤلفاته ........ ٣٨٩

(٣) شروح «ابن رشد» ........ ٣٩١

(٤) فلسفته العامة ........ ٣٩٤

(٥) الفلسفة الجدلية في كتاب «تهافت التهافت» ........ ٤٠٠

(٦) الفلسفة التوفيقية في كتاب «فصل المقال» ........ ٤١٨

(٧) قيمة آراء «ابن رشد» التوفيقية ........ ٤٣٤

(٨) نص وتحليل ........ ٤٣٧

(٩) مختارات من نتاجه: ........ ٤٤١

( أ ) من كتاب «فصل المقال» ........ ٤٤١

(ب) من كتاب «تهافت التهافت» ........ ٤٥١

(١٠) آراء وشهادات ........ ٤٦٠

(١١) المصادر والمراجع ........ ٤٦٢

(١٢) موضوعات للبحث ........ ٤٦٣

الفصل الثاني: ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ = ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) ........ ٤٦٧

(١) حياته ومصنّفاته ........ ٤٦٨

(٢) آثاره ........ ٤٧١

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| (٣) فلسفته: | ٤٧٣ |
| ( أ ) التاريخ وعلم العمران | ٤٧٣ |
| (ب) العمران البشري | ٤٨٢ |
| ( ج) العمران البدوي والعمران الحضري | ٤٩١ |
| ( د ) الاجتماع والعصبية | ٥٠٢ |
| (هـ) الدولة | ٥١٢ |
| ( و ) وجوه المعاش | ٥٣٢ |
| ( ز ) موقف ابن خلدون من الفلسفة النظرية | ٥٣٧ |
| (٤) منزلة ابن خلدون في تاريخ علم الاجتماع | ٥٤٠ |
| (٥) نص وتحليل | ٥٤٢ |
| (٦) مختارات من نتاجه | ٥٤٧ |
| (٧) آراء وشهادات | ٥٧١ |
| (٨) المصادر والمراجع | ٥٧٣ |
| (٩) موضوعات للبحث | ٥٧٤ |

● ● ●

